

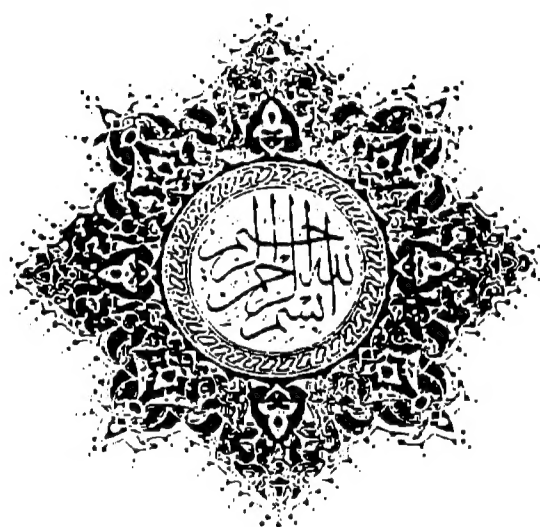
الملاصدرا

والفلسفة العالية المعاصرة

بحوث مؤتمر الملاصدرا
(الایرانی - العربی جزیرة کیش)

مركز الدراسات والبحوث (العربي)

المصادر
والفلسفة العالمية المعاصرة



الملاصدرا

والفلسفة العالمية المعاصرة

بحوث مؤتمر الملاصدرا
(الایرانی - العربی جزیرة کیش)

الناشر
مؤسسة الدراسات والبحوث العربية
بيروت - لبنان



حقوق الطباعة محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

THE ARABIC HISTORY

Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

العنوان الجديد

بيروت - طريق المطار - خلف غولدن بلازا - هاتف ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ص.ب. ٧٩٥٧/١١

Reyrouth - Air port street - Golden piazza - Tel: 01/540000 - 01/455559 - Fax: 850717 - p.o.box 7957/11

فهرس المقالات

د.....	فب البء
ز.....	المقءمة
	مءاضرة آفة الله سبء محمد ءامنبف
١.....	نظرفة المءركة الموءهرفة لصدراءلءفن الشفرافف و ءأفرها فف شعر محمد إقبالف
	محمد السعبء جمال الءفن
١٣.....	من العرفان إلف الثورة؁ ءراسة مقارنة بفن صءراءءلففن و الإمام ءمففف
	ءسن ءففف
٤٣.....	منهءفة صءراءءلففن فف ءفففر القرآف
	مءسن مالف
٤٥.....	العنافة الإلهفة و مشكلة وءوء الشر فف العالم عنء صءراءلءفن الشفرافف
	عبءالمءفء عبء المنعم مءكور
٨١.....	مقارفة ءباف عنء الشفرافف من ءلال فلسة ما بعء ءءاءة
	محمد المءفافف

- صدرالدين الشيرازي في عيون الغربيين ٩٣
كريم مجتهدى
- الحبُّ الوجودي في الحكمة المتعالية ٩٩
غلامرضا اعوانى
- إطلالة على العلاقة بين نظرية وحدة الوجود وأشكاله الكثرة ١٠٥
عباس حسيني قائم مقامى
- تعالى الحكمة المتعالية ١١١
سعيد جوادى آملى
- الحكمة المتعالية و التفكير الفلسفي المعاصر ١١٧
رضا اكبريان
- ميتافيزيقا الجهات عند صدر المتألهين ١٢١
محمدعلى ازهاى
- الوعي السياسي (التأسيس و الإشكال) ١٣٣
امام عبدالفتاح امام
- مفهوم الخيال في فلسفة الحكمة المتعالية عند صدرالدين الشيرازى ١٥٧
عبداللطيف محمد العبد
- مفهوم الديمقراطية في الإسلام نحو رؤية مستقبلية ١٧٣
سحبان خليفات
- نحو تجديد الفلسفة العربية ١٩٧
سالم يفوت
- العولمة: محاولة لتقييم موضوعي (مدخل فلسفي) ٢٠٣
عبدالمتعال زين العابدين
- خدمات الجامعتين اللبنانية و اليسوعية لحوار الجناحين العربي و الفارسي في الفلسفة الإسلامية . ٢٠٧
على زيعور
- صدر المتألهين و محاوره الفلسفة الحديثة ٢١٥
رضا داوودي أردكاني

- ٢١٩ العلم الحضوري، نظرة مقارنة محمد تقي فعال
- ٢٣٥ مطارحة في العلم، وجوده و ماهيته مصطفى محقق داماد
- مقارنة بين برهان الصديقين لدى الفلاسفة المسلمين (صدر المتألهين و أتباع مدرسته) و البرهان
 الأنطولوجي لإثبات وجود الله عند الفلاسفة الغربيين ٢٤١ محمد محمدرضائي
- ٢٥٥ نظرية أصالة الوجود و شهوده عند صدر المتألهين و مارتن هايدغر مقصود محمدي
- ٢٦٥ اتصال أبعاد الطبيعة المادية في فكر ملاصدرا و انشتاين و ما يترتب عليها من النتائج مهدي دهباشي
- ٢٨٥ نظرية الحركة العامة في الفلسفتين الإسلامية و الغريبة مصطفى بروجردي
- ٢٩١ نظرية الحركة الجوهرية عند ملاصدرا في سياق الفكر الإسلامي حسن محمود عبداللطيف الشافعي
- ٣٠٣ برهان الكوني في فكر كانت و الفلاسفة المسلمين عبدالرزاق حسامي فر
- ٣٢١ العلم البسيط - العلم المركب غلامحسين ابراهيمي ديناني
- ٣٣١ النفس في الأويانيشاد علي نقي باقرشاهي
- ٣٣٩ الدلالة و البيان يوسف صمدي علي آبادي
- ٣٨٩ الواقعية البنائي و قاعدة التطابق (مقالة إنجليزية) توفيق شومر

فى البدء

يحتوى هذا الكتاب بين دفتيه بمحور الملتقى الاقليمى (الايرانى - العربى) تحت عنوان «صدراالتأهين و الفلسفة المعاصرة» الذى أقيم فى ذى الحجة ١٤٢١ هـ. (أذار ٢٠٠١ م) بمجزيرة كيش. و يتضمن ٣١ بحثاً، منها ١٨ بحثاً أنجزها باحثون وأساتذة إيرانيون، و ١٣ بحثاً قدمه أساتذة و باحثون عرب. و كان فى حضور هذا الملتقى و المساهمين فيه. و فى الذين تعاونوا بشكل قريب مع مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية فى ملتقاها لعاملى سنة ١٩٩٩. الأستاذ الفاضل الودود الدكتور يوسف صمدي على آبادى (مواليد ١٩٤٧ م) الذى وافاه الأجل فى آيار ٢٠٠٢ م، فتغمده الله برحمته و طابت ذكراه على الأيام.

مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية

المقدمة

سيد محمد خامنئي^١

الحمد لله الحكيم العليم و الصلاة و السلام على سيد الأنبياء و المرسلين محمد و على أهل بيته المعصومين سادة الحكماء و المتأهلين و أصحابه الصالحين.

الفلسفة و الحكمة صرح شامخ معماره الذات الإلهية المقدسة، و يتأزوه الأنبياء و الحكماء و العقلاء. لم ترتفع الحضارة الإنسانية التي تفاخر بها الأمم بالأحجار و الجص، إنما رفعتها الأفكار الإنسانية السامية. فالحكمة هي التي انجبت العلوم الطبيعية و الرياضية و الصناعية تحت عناوين الحكمة الطبيعية و الحكمة الرياضية، و سهرت على ازدهارها، و لم تكن السياسة (بمعنى آداب الحياة الاجتماعية و أسلوب الحكم و صيانة الأمن و رفاه الناس) سوى الحكمة العملية، رغم أنها رزحت بعد ذلك تحت نير أهواء الجبايرة فانفصلت الحكومة عن الحكمة، و اختلطت السياسة بسلطان الملوك و الأمراء.

نلاحظ في تعريف الإنسان بـ «الحيوان الناطق»، أنه ما من كمال أسمى للإنسان من النطق Logos أو الفكر، و قد كانت الفلسفة و الحكمة أرضيةً للفكر الإنساني على الدوام. بتعبير آخر لايفصح جوهر الإنسان عن نفسه إلا في نطاق الفلسفة و الفكر الفلسفي. الظاهرة المبتنية على المعقولات الثانية، و تمثل المعقولات الأولى أو العلوم الأخرى أبنائها و أحفادها. و هي علوم مثلت في اتجاهها الصاعد سلماً إلى الفلسفة.

١. رئيس مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية و رئيس جمعية ملاحدرا الدولية

كان هذا تعريفاً للفلسفة و الحكمة انطلاقاً من ذاتها وجوهرها. لكننا إذا أردنا دراسة الفلسفة لا من حيث ذاتها، بل من حيث آثارها الخارجية، ألفينا أن السمة الغالبة للفلسفة الحقيقية أنها تقوم على أساس البرهان المنطقي الرصين، و على مرتكزات أبدية ثابتة، لامندوحة أمام الفطرة الإنسانية السليمة من قبولها و التسليم لها، أو على أساس إشراقات و إلهامات باطنية يتبعها الحكماء الإشرافيون.

و معنى هذا التعريف أن الفلسفة و الحكمة بخلاف السياسة أو الأفكار العامة، لاتشوبها الرتابة و اليومية، فهي تتبع العقل و الاستدلالات، و لا تعير أهمية للزعات الشخصية أو التحولات و التغييرات الاجتماعية.

و فى هذا إشارة إلى انحياز صدر المتألهين و غالبية الفلاسفة إلى أن التعقل البشرى ذو صلة بالعقل الفعال، فالعقل الفعال عقل منفصل و حقيقة عالمية ثابتة، و كل ما يتصل به أو يتحد، إنما يتحد بالحقيقة الكونية الواحدة، و يكتسب صفة كونه حقيقياً و كونياً و ثابتاً لاتستطيع التغييرات المادية أو النفسية تغييره.

لأن فلاسفتنا عرّفوا الفلسفة بأنها «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيى» فقد رفضوا أن تكون الأفكار و الفلسفات غير المتطابقة مع العالم الخارجي من سنخ الفلسفة حقاً، و ذلك اعتماداً على قاعدة أن الفلسفة يجب أن تنهض على أساس حقائق عينية كي يتطابق وجودها الذهني فى نفس الفيلسوف مع وجودها العيى فى الخارج. و لننظر للمسألة من زاوية أخرى:

الفلاسفة و العرفاء الإسلاميين و من سبقوهم و حتى عهد أفلوطين و الذين سبقوه بمن فيهم رجال الدين و الفلاسفة الإيرانيين قبل الإسلام، أشاروا كلهم إلى الإنسان الكبير و الإنسان الصغير. يمكن تأويل جسم الإنسان الكبير بـ Univers أو Cosmos ...

كافة الحقائق الخارجية و العينية، المادية منها و غير المادية، كانت مجتمعة فى هذا الإنسان الكبير، و الإنسان الكبير هو الصادر الأول، و المخلوق الأول الذي أبدعه البارئ تعالى.

من ناحية، يستطيع الإنسان الصغير أو هذا الإنسان الحالى الضعيف، عن طريق نفسه الملكوتية أو ارتباطه التعلى بالعقل الفعال، أن يرسم فى ذهنه و نفسه صورة حقيقية لذلك الإنسان الكبير و الـ Univers و الـ Logos ، و يوجد فى نفسه عالماً مشابهاً له، بل و يستطيع أن يتخلق بأخلاقه، و يمجّد الـ Logos فى عقله المتصل، فيتجلى فيه الفصل المنطقي الأخير أي «الناطق»، و تتزاح بعيداً حيوانيته التى كانت جنسه المنطقي فيتحوّل الإنسان الصغير إلى إنسان حقيقي كبير.

الإنسان الصغير فى هذا الاصطلاح كطفل لم يبلغ سن الرشد بعد، و الفلسفة و التعقل و الاتصال بالعقل الفعال هي العوامل التى تأخذ بيده إلى البلوغ، و تصنع منه إنساناً كبيراً.

و بالتالى فالإنسان الكبير يُطلق أحياناً فى اصطلاح العرفاء و الحكماء على الإنسان الأرضي، و مرّد ذلك إلى الاتحاد بين العالمين الصغير و الكبير، الأمر الذي عبّر عنه الإمام علي(ع) أستاذ الحكماء و المتأهلين بيته الشعري:

أتحسب أنك جرم صغير و فيك انطوى العالم الأكبر

السمة الأخرى للفلسفة قدراتها على التقريب بين بشر تفرق بينهم الأعراق و اللغات و المذاهب و الجغرافيا و السياسة و الأهواء النفسية و ... الخ.

و كما ألعنا، فلأنّ جوهر الفلسفة واحد و ثابت و حقيقي، و الدوران حول هذا المحور الثابت يجمع المتفرقات و يوحد بينها، لذلك صحّ القول عنه الفلسفة أنّها جامعة الشتات و موحدة الأرواح و مقربة القلوب.

و الفلسفة كسائر العلوم، يتوجّب أن تطوف حول حقيقة واحدة، أو يجب على الأقل أن تتلاقى الآراء و العقائد الفلسفية المنشئة فى إطار حقيقة واحدة أو حقائق متقاربة فى نهاية المطاف، شأنها شأن الاكتشافات و التطورات العلمية التى تفضي جميعاً إلى أصول و قواعد موحدة، فالحقيقة واحدة لا أكثر «و ماذا بعد الحق إلا الضلال».

الفلسفة كغيرها من الظواهر تترسخ و تتنافى بالتلاقح و الترابط و تضارب الآراء و الأفكار الفلسفية المختلفة، و ما يثمر الفلسفة و يكون بالنسبة لها بمثابة التلاقح المنتج هو الحوار و النقاش و الاستدلال، فهذه عناصر و ممارسات تلعب دوراً بالغ الأهمية فى تطوير المستوى الفلسفي و رفع درجة الاداء الحكيمى إلى الأعلى.

إنّ تكامل الفكر الإنسانى يترك بصمات أكيدة على تكامل الإنسان و النفس الإنسانية. بل إنّ صدر المتأهلين يساوي بين تكامل الفكر و تكامل الوجود الإنسانى. و الخلاصة هي أنّ الحوار يساعد على صلاية الروح و غوها و تكامل الوجود البشري.

إنّ الاختلاف فى الآراء و المعتقدات على صعيد العلوم، و خصوصاً فى مجال الحكمة و الفلسفة ليست بالخطيرة أو الضارة كما هي الاختلافات الداخلية الهدامة، شريطة أن تؤدى إلى الحوار و التلاقح و التنافس، و ربما كأنّ الحديث (اختلاف أمتى رحمة) رامياً فيما يرمى إلى مثل هذه الاختلافات، فالإسلام يضمن الحرية للفكر و التفكير، و بمسططاع الجميع التعبير عن آرائهم ليكون الحوار ممكناً و تسفر الحقيقة لذى عينين، إذ لا يمكن اعتبار جميع الأفكار مطابقة للحق و الواقع، أي أنّ التعددية الفلسفية غير ذات معنى، إلا إذا استبعدنا «ماذا بعد الحق إلا الضلال».

من خصائص الفلسفة أنّ اختلاف الآراء و النظريات فيها يقود إلى التقارب لا إلى التنافر، و غالباً ما يكون الحوار بين الفلاسفة و المفكرين بغية التقارب و الاتحاد لا التنافر و الافتراق.

إنّ الحوار فى القضايا الفلسفية، و التوصل إلى رؤى و عقائد مشتركة، خصوصاً بين المسلمين، عملية تحول بمقدار كبير دون تشرذمهم. و لا ننسى أنّ من الأهداف و الأدوات التى

يعول عليها الاستعمار و الصهانية بوجه خاص خلق الفرقة و التشرذم و المشاحنات العرقية و اللغوية و الطائفية و الجغرافية بين الشعوب و منها الشعوب الإسلامية. إن هذه الفواصل صدت المسلمين عن التعاون الفكري و العلمي، كما أضرت بهم على الصعد الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و العسكرية، و تركتهم أشبه بمزرعة يستغلها الغريون بشراة.

لقد صار الغرب اليوم و بما سلبه من ثروات المسلمين و خيراتهم، رائد العلوم الحديثة، بل ويزعم لنفسه حتى ريادة الفلسفة. و نحن فى البلدان الإسلامية مع أننا غير قادرين على منافسة الغرب فى مضمار التقنية و التصنيع، بيد أننا نفوقهم فى الحقل الفلسفى، و بوسعنا أن نثبت تفوقنا هذا فى المحافل العالمية و الأوساط الفكرية، فنعرض بضاعتنا، و تكون لنا الكلمة الأولى بفضل الفلسفة الإسلامية، و لاسيما الفلسفة الصدرائية المتطورة تطوراً مميزاً.

إن للفلسفة الغربية العديد من السلبات إلى جانب حسناتها. إيقاعها غير متجانس الأجزاء، و هى خلافاً للفلسفة الإسلامية التى تشد الإطلاقات و الثبات، تميل إلى النسبية، و لا تتحلى بالتعادل و الإتران و تبدو هلامية المعالم و الحدود، و تجمع فى داخلها الأضداد.

الفلسفة الغربية بكل ما لها من تنوع و طروحات جديدة و مدارس متوالدة، أشبه بالاختبار الذاتى منها بالنظرة العامة للكون أو التفكير المنطقى الثابت، و كثيراً ما نرى فيها بدل البراهين و الاستدلالات المنطقية آراء تشبه الفتاوى أو التقلبات المزاجية، مما يؤدي إلى مضاعفة الإشكاليات أحياناً بدل معالجتها.

إن الأخلاق و فلسفتها فى الغرب اليوم تسلك طريقاً خاطئاً باختيارها المنهجية النسبية، و تنذر بمخطر أن تستزل آلاف البشر إلى هاوية الضلال. و إذا لم تشر الحكمة الإسلامية بما فيها فلسفة الأخلاق الإسلامية المبتنية على أسس الحكمة النظرية و العملية عن ذراعيها و تنزل بكل ثقلها إلى ساحة المواجهة، سنكون أمام خطر أن تستدرجنا المدارس الفلسفية و السياسية و الحقوقية و الأساليب القضائية الخاطئة التى يتجهها الغرب باستمرار - و تستدرج العالم بأسره إلى الرق الحديث، فيكون القرن الحادى و العشرون قرن هيمنة الزيف و الاستعمار و الصهيونية على سكان المعمورة.

ارتكازاً على الأسس المبتينة للحكمة النظرية و العملية الإسلامية يمكن مد ظلال السياسة و العدالة الحقيقية على رؤوس الانام، العدالة و السياسة المترابطة منطقياً بالفضيلة و المتمتع بالثبات و النابعة من التوحيد.

و من حسن الحظ أن الواعين من مفكرى الغرب التفتوا إلى ضياعهم و تحبط فلسفاتهم، و هم يبحثون عن طريق يبلغ بهم ما يتعطشون إليه، و فى كثير الحالات وجدوا ضالتهم فى الفلسفة الإسلامية أو العرفان الإسلامى، لاسيما فى الحكمة المتعالية لصدر المتألهين.

لقد هبّا لنا عصرنا هذا أفضل الفرص نحن وإخواننا العرب بما لنا من مشتركات عديدة وإسهامات في نشر الفكر الفلسفي المتعالى وغيره من ضروب العلم والمعرفة - بما يقتطف الغريبيون ثماره اليوم - للتعرف على أفكار بعضنا عبر مؤتمرات واجتماعات وحوارات. نصل من خلالها إلى فلسفة أخلاقية متعالية تنتفع منها البشرية المعاصرة فضلاً عن تحكيم علاقات الإخوة التاريخية، يمكن من خلال هذه الملتقيات العمل على تطوير الفلسفة وردم فراغاتها ونفرتها.

على الفلاسفة الإيرانيين والعرب أن يقفوا في طليعة المتصدين للفوضى الفلسفية في العالم والمحزول دون انحراف علم الأخلاق عن جادة الفطرة والأصالة. وكما كان الفريقان متواكبين متناغمين في بناء صرح الفلسفة الإسلامية، فاستطاعا انتشاراً أوروبا القرون الوسطى من وهدة الجهل والظلام إلى أنوار العلم والمعرفة، بمقدورهم اليوم قيادة موكب الفلسفة وهداية البشرية إلى الأخلاق الفاضلة.

إنّما في هذا الملتقى، الصغير في ظاهره، الكبير في معانيه ومدلولاته، نتوخى بوصفاً ممثلين للفكر والفلسفة الإسلاميين، إرساء قواعد جديدة، تخولنا باستلهام الآية الشريفة ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ دراسة الأفكار والمدارس الفلسفية الحالية، والأخذ بمجوانها النيرة البناء لضمّها إلى تراثنا وخزينا الفيلسفي، ونحاول عبرها من ناحية أخرى تعديل العيوب والنواقص التي تعاني منها الفلسفة المعاصرة في العالم بواسطة الفلسفة الإسلامية المتجلية بأحسن وجه وأكمل في الحكمة المتعالية لصدور المتأهلين، ونؤسس لمدرسة جديدة تؤكد بها الآية الشريفة ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾.

إنّ مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية وفرعها الدولي (سيبرين)^١ سارت منذ نشونها ولحد الآن في هذا الطريق، فجعلت مبدأ الحوار والتقريب الفيلسفي (مع الاحتفاظ بفكرة تفوق الفلسفة الإسلامية والحكمة المتعالية) من أصولها المنهجية.

إنّما عبر اتصالها بالمؤسسات الفلسفية المبرزة في العالم، ومشاركة أعضائها في الملتقيات الفلسفية الدولية، تحاول التمهيد لطريق الحوار وتعريف الحكمة المتعالية، كما تعمل على التقريب بين الفلسفة الإسلامية والمدارس الأخرى، لتساهم في رقي الفلسفة وتطويرها في العالم.

وقد كان التصحيح النقدي لعشرات من مؤلفات صدور المتأهلين ونشرها، وإطلاق تيار لترجمة هذه الكتب إلى لغات العالم الحية، وترتيب H.P الملاحدا في شبكة الإنترنت، وإصدار مجلة خردنامه صدرا الفلسفية، وتأسيس جمعية ملاحدا الدولية، وغيرها من الخطوات التي اتخذتها هذه المؤسسة الفلسفية الدولية... كانت كلّها مشاريع للتقريب بين

الفلسفات و الأفكار على مستوي العالم و تعريف الحكمة المتعالية و تراث الفلاسفة المسلمين الذي تكوّن طوال ألف عام.

إنّنا إذ نرحب ثانية بالضيوف الكرام، نعلن عن استعدادنا و من أجل تحقيق الأهداف المذكورة، للتعاون مع كافة الجامعات الفلسفية العربية، و مع الإخوة المقيمين في البلدان العربية و الإسلامية، و نأمل أن يكون هذا الملتقى مقدمة حسنة لتحقيق هذا الطماح، و أن يستطيع إيتاء نتائج مفيدة لتعريف المفكرين من الجانبين ببعضهم و استمرار تواصلهم للتعاون في عرض الفلسفة الأسمى على العالم، بعون الله تعالى و تأييده و لاحول و لا قوة إلا بالله. و السلام عليكم و رحمة الله.

نظرية الحركة الجوهرية لصدرالدين الشيرازي و تأثيرها في شعر محمد إقبال

محمد السعيد جمال الدين^١

ربما كان محمد إقبال^(١) أول من لفت الأنظار إلى أن الفلسفة الإسلامية لم تنته - كما هو شائع بين الناس - بموت ابن رشد (٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م) بل عاشت منذ القرن السابع عشر الميلادي طوراً جديداً كان من أبرز أعلامه مولانا صدرالدين الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ = ١٦٤٠ م).

فمنذ أن وجّه أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) ضرباته الموجعة للفلسفة و أبان عن قصورها الذاتي في تحصيل العلم الإلهي بخاصة، والمدارس السنيّة تُظهر الكثير من العداء للفلسفة والازدراء بها فلم تُبد تلك المدارس عناية بالعلوم العقلية والفلسفة المشائية إلا في الحدود التي استخدمت فيها الطرق الفلسفية لإلقاء الضوء على مسائل علم الكلام.

و حين أخذ الفكر الفلسفي في العالم السني يتجه نحو التراجع و الانحطاط - منذ عهد السلاجقة^(٢) اتخذ هذا الفكر في الأوساط الشيعية شكلاً جديداً و ازدهر ازدهاراً كبيراً بعد شيخ الإشراق، و لم يعد طابع الفكر الفلسفي طابعاً استدلالياً مثانياً بل نشأت «على يد ميرداماد و ملاصدرا حكمة مكونة من الاستدلال والإشراق والعرفان، لا يُعد الاستدلال

١. الأستاذ بجامعة عين شمس، القاهرة.

فيها هدفاً نهائياً و غاية قصوى، بل لا يمثّل إلا مرحلة أولية تمهّين الروح للإشراق و مشاهدة عالم المجرّدات»^(٣).

غير أنّ دور الفلاسفة الشيعة في تطوير الفلسفة الإسلامية ظل يُنظر إليه حتى وقت قريب على أنّه نوع من علم الكلام المذهبي الخاص بمذهب الإمامية الإثنا عشرية.

و جاء محمد إقبال ففقد في أطروحته التي قدّمها سنة ١٩٠٨م للحصول على درجة الدكتوراه من إحدى الجامعات الألمانية^(٤) فصلاً بعنوان «الفكر الإيراني الحديث» تحدّث فيه عن حركة الإحياء الفلسفي التي اضطلع بها صدرالدين الشيرازي؛ و قد فسّر إقبال هذه الحركة بأنها ليست مجرد إحياء للسينوية - كما يعتقد «دي جوينو» - بل هي تشمل على إيضاحات بالغة الأهمية والقيمة، «فمذهب صدرالدين في وحدة الذات و الموضوع يمثّل الخطوة الأخيرة التي خطاها العقل الفارسي نحو الوحدة الخالصة»^(٥).

كل هذا يدلّنا على أنّ محمد إقبال قد اتّصل بفكر صدرالدين الشيرازي و استوعب آراءه الفلسفية و تأثر بالمنطق القوي لفيلسوف شيراز - كما أشار إقبال بنفسه - في وقت مبكّر من حياته الفكرية.

على أنّ محمد إقبال ظلّ ممتصّاً بفكر ملاصدرا يرجع إليه كلما اقتضته الحاجة حتى بعد أن ذاعت شهرته كمفكر و مصلح إسلامي؛ يتضح ذلك من خطاب أرسله إلى بعض أصدقائه في سنة ١٩٢٢م يشكره على تزويده بنسخة من كتاب تفسير القرآن الكريم لصدرالدين الشيرازي، بعد أن أعيته الحياة للحصول على الكتاب لندرة وجوده في الهند^(٦).

و برغم هذا فإنّ محمد إقبال لم يُشر في أيّ ديوان من دواوينه إلى تأثّره بفلسفة ملاصدرا و بخاصة في أفكاره الأساسية التي يبدو فيها تشابه كبير بينهما كنظرية الحركة الجوهرية و فكرة البعث والنشور، وإنّما كانت الشخصية التي استأنثرت باهتمام إقبال و إشارات المتكررة في أعماله كلها هي شخصية جلال الدين الرومي.

فلقد أوضح إقبال في دواوينه كلها أنّه مدين لجلال الدين الرومي المعروف بمولوي، فهو الذي كشف له أسرار الحياة كما علّمه أسرار الرّوح، ولا غرو فالرومي (المولوي) أمير قافلة العشق، و كتابه/المنشوى يضمّر أسرار العلوم كلّها^(٧).

و في ديوانه «جاويد نامه» الذي يشتمل على جُلّ أفكاره الفلسفية - إن لم تكن كلّها، و الذي يبدو فيه تأثير مقولات ملاصدرا في شأن الحركة الجوهرية واضحاً كلّ الوضوح، يجعل إقبال من المولوي رائداً له في رحلته المعراجية، و يريد بذلك أن يدلّل على أن أسس فلسفته مستمدة من فكر المولوي.

و الآن، و مع تسليمنا مع محمد إقبال بعمق تأثير المولوي في فكره، يتعين علينا أن ننظر في واحدة من أهم أفكاره الفلسفية التي صاغها شعراً، و نعى بها فكرة عروج النفس إلى الملائكة، و انطلاقها متحررة من أغلال الزمان و المكان، لكي نرى مدى ما لمقولات ملاصدرا من تأثير فيها، لاسيما و أن بينها و بين نظرية الحركة الجوهرية لفيلسوف شيراز شباهة و قربا.

المعراج

تمد فكرة نزوع النفس و شوقها إلى الاتصال بالحق تعالى - في رأيي - أهم أفكار إقبال الفلسفية و أكثرها شهرة؛ فلقد استوعبت كل مفردات منظومته الفلسفية و عبّر عن خلاها عن آرائه في الإصلاح الثقافي و السياسي و الاجتماعي للأمة.

لقد صور إقبال نفسه في ديوانه «جاويد نامه» و كأنه قد عُرج به إلى السماء. و يهتّم هنا أن نرصد التغيرات التي حدثت في نفسه في هذه الرحلة المعراجية لتبين مدى اقترابه من مقولات صدرالدين الشيرازي في الحركة الجوهرية.

لقد تنقل ذلك المسافر - جسداً و روحاً - من الأرض إلى الأفلاك ثم ماوراء الأفلاك، و قد أتبع له هذا العروج بعد أن تحرّر من قيد الزمان و المكان، و بعد أن انتابته ثورة في الشعور، فما الزمان و المكان إلا وهم في النفس و في الشعور، فما المعراج إلا انقلاب في الشعور:

از شعور است اينكه گوئی نزد و دور چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
و تؤدي هذه الثورة في الشعور بشاعرنا إلى التحليق الدائم المتواصل الذي لا يتوقف، فهو يدرك أن الروح إنما تموت بالمقام والإخلاق إلى الراحة بينما تمتلئ بالمزيد من الحياة بالتحليق الدائم المتصل:

ای مسافر جان بپرداز مقام زنده تر گردد ز پرواز مدام
و يميّز الشاعر في عروجه صُعداً، و يصف نفسه على لسان «المولوي» بقوله: هو رجل هائم في الطلب، ثابت بفطرة سيارة:

مردی اندر جستجو آواره نی ثابتی با فطرت سیاره نی
و يقول عن نفسه في موضع آخر على لسان «المولوي»: إنه ذرة تطوي السماوات، في قلبه عالم من الحركة و الألم. ها هو ذا يغذ السير في هذا الوجود الفسيح، و إثني أدعوه «زنده رود» - أي النهر الحي - على سبيل الدعاية و المزاح:

گفت رومی: ذره ای گردون نور در دل او یک جهان سوز و درد

تند سیر اندر فرا خای وجود من ز شوخی گویم او را زنده رود

ثم يتحدث الشاعر عن نفسه بقوله:

لی قلب هو من ذوق النظر، یرید مَنی کل وقت عالماً أكثر جدّة.
 آن دلی دارم که از ذوق نظر هر زمان خواهد زمانی تازه تر
 و يتواصل عروجه فلکا بعد آخر حتى يبلغ المشتري، الفلك الخامس، فيبدو أكثر نضجاً و
 قدرة على إدراك الدقائق، يقول: أنا فداء هذا القلب المجنون، كل حين يهب خرابة جديدة.^(٨)
 حين أبلغ منزلاً يقول لي: هيا، انهض، إن الرجل الناضح يعدّ البحر قفزاً. أجل، لا نهاية لآيات
 الله، فأين نهاية الطريق أيها المسافر:

من فدای این دل دیوانه نی هر زمان بخشد دگر ویرانه نی
 چون بگیرم منزلی گوید که خیز مرد خودرس بحر را داند قفیز
 زانکه آیات خدا لا انتهاست ای مسافر جاده را پایان کجاست

و فی نهاية معراجہ يقول الشاعر: الحياة حيشما كانت إنما هي بحث دائم:
 زندگی هر جا که باشد جستجوست.
 ها هو ذا المسافر يطوي الأفلاك و ما وراء الأفلاك في حركة دائبة لا تتوقف تُربّي بها نفسه
 و تُرقّي، و النفس هي هي و إن كانت في تحوّل و تغير دائم.

المولوي وتجدد الأمثال

و ما يقوله إقبال هنا يكاد ينطبق تماماً على مقولات صدرالدين الشيرازي بشأن الحركة
 الجوهرية. غير أن علينا أن نبحث عند المولوي الذي جعله إقبال لنفسه هادياً و مرشداً، لنرى
 ما كانت أشعاره في /الشنوي/ الذي يفضلّه إقبال - كما أسلفنا - و في ديوان شمس تبريز
 تتضمّن أفكاراً و آراء مشابهة.

و الحق أن أحداً من الفلاسفة قبل ملاصدرا لم يقل إن العالم يتجدد أنا فانا، بل قصر الفلاسفة
 الحركة على الأعراض دون الجواهر، حتى استطاع صدرالدين الشيرازي أن يقدم تفسيراً للحركة
 «لم يقل به أحد حتى الآن في الشرق أو الغرب حيث أضحت الطبيعة تساوي الحركة في هذا
 التفسير، أو أن الطبيعة هي الحركة»^(٩)، فكل شيء في عالم الطبيعة أو يقع في الزمان و المكان في
 حالة سيلان دائم. بل ذهب صدرالدين إلى أن «الذوات و الأجسام ليست متغيرة فحسب، و
 إنما هي عين الحركة و التغير، هي عين الصيرورة و التحوّل»^(١٠) لكننا نستطيع أن نلاحظ شبيهاً
 واضحاً بين نظرية الحركة الجوهرية التي قال بها ملاصدرا و فكرة «تجدد الأمثال» التي عبّر عنها
 المولوي و غيره من أهل العرفان، و من ذلك مثلاً قوله في /الشنوي/:^(١١)

إن كان ثمة رجال و نسوة في العالم، فهم في نزع و في موت لحظة بلحظة
 در همه عالم اگر مرد و زن اند دم بدم در نزع و اندر مردن اند

نعم، يبدو أن هناك شبهاً ما بين تجدد الأمثال والحركة الجوهرية دفع واحداً من كبار العلماء الإيرانيين المحدثين، وهو الأستاذ جلال الدين هماني إلى القول بأنه «يبدو أن الأصل والجذر القديم للحركة الجوهرية - وهو الذي أثمر في فلسفة ملاصدرا وحظي بشهرة واسعة - إنما هو قاعدة تجدد الأمثال و تبدل الأمثال الذي كان معروفاً منذ مدة طويلة بين العرفاء، و الصوفية»^(١٢).

فالمولوى و عدد آخر من كبار الصوفية و أهل العرفان يرون أن قاعدة تجدد الأمثال تشمل كل الموجودات الإمكانية، جوهرأ كانت أم عرضاً، أرضية كانت أم سماوية، و يقولون إن بقاء كل موجود مادي أو مجرد عن المادة يكون متمثلاً بطريق تجدد الأمثال و تعاقب الأفراد المتماثلين، و في كل لحظة ينعدم العالم و يوجد عالم جديد مماثل في كل مشخصاته للعالم المعدوم. يقول المولوى:

ربنا العزيز، إنا نعلم أن العالم يتجدد في كل لحظة.
و نحن نجهل التجدد طوال حياتنا، و العمر كالنهر يتجدد باستمرار لكنه يبدو ثابتاً في الجسد.^(١٣)

و يقول محمود الشبستري:

العالم كل، و في كل طرفة عين، يتحول إلى عدم و لا يبقى زمانان
ثم يظهر عالم جديد ثانية، و في كل لحظة تظهر أرض جديدة و سماء جديدة^(١٤)
لكن الواضح أن هذا التجدد الذي عبّر عنه كل من المولوي والشبستري يعنى التجدد الانفصالي لا الصيرورة أو الحركة التكاملية التي قال بها ملاصدرا والتي تثبت الأصالة للوجود، مما يعنى «أن البدن يتبدل إلى روح في سيره التكاملى، و ليست الروح شيئاً آخر يحل في البدن حال وجوده و يغادره حال الموت، فملاصدرا يرى أن لا تضاد بين الطبيعة و ما وراء الطبيعة، بل هما بمثابة مرتبتين لوجود واحد، المرتبة الأولى ناقصة، و المرتبة الثانية أكمل»^(١٥)، و هكذا يبدو عروج الإنسان روحاً و جسداً أمراً غير ممتنع.^(١٦)
و ترتبط الحركة التكاملية عند ملاصدرا - كما هي عند إقبال بالمعراج؛ يقول ملاصدرا في رسالته «المسائل القدسية»^(١٧):

فالنفس عند إدراكها للمعقولات تشاهد ذوات نورية عقلية مجردة لا بتجريد النفس إياها و انتزاع معقولاتها من محسوسها - كما يراء جمهور الحكماء - بل بانتقال يحصل لها من المحسوس إلى التخيّل ثم إلى المعقول، و ارتحال يقع لها من الدنيا إلى الآخرة ثم إلى ماوراء هما و مسافرة من هذا العالم إلى العالمين الآخرين.^(١٨)

أما المولوی حین أشار إلى المِراج لم يلتفت فیہ إلى أحوال المسافر و ما یرد علی نفسه من تغیرات و ما یکتسبه من تجارب تدفع به صاعداً فی الطريق إلى الحق تعالیٰ، و إنما کان کل همّ المولوی منصباً - كما یخبرنا الأستاذ جلال الدین همانی - علی نتیجة التی تتحصل من العروج. «فقد اعتقد المولوی أن أهمية المِراج و قدره لا ینشأ عن العروج والرقی فی السماء بل إن الشرف و الفضل کلّه إنما یکن فی القرب الإلهی، فلا سماء هناك و لا أرض ... و لا صعود و لا هبوط».^(١١)

لکن الظاهر أن عناية محمد إقبال لم تكن منصبّة علی بیان نتیجة التی تتحصل من المِراج فحسب، بل بمحاولة وصف التحولات التی ترد علی الذات الإنسانية حال صعودها و ترقیها مرحلة بعد أخرى؛ و هو وصف یدو و كأنه تفسیر و شرح معنوی لنظریة الحركة الجوهرية.

إقبال بین التجدد و تكامل الذات

فالتجدد أمر معترف به لكل من القائلین بتجدد الأمثال و ملاصدرا، غیر أنهم قالوا بالتجدد الانفصالی، و قال ملاصدرا بالسير التكاملي للذات، و تبعه محمد إقبال فنبی هذه الفكرة و توسّع فیها، و جعلها حجر الزاوية فی نظامه الفلسفی کلّه، و ضرب لها فی شعره أمثلة رائعة لتقريبها إلى النفس و تزینها للوجدان؛ إذ صوّر الذات كقطرة ماء المطر التی نزلت من السماء فی شهر نيسان فأحكمت نفسها و لم تتلاش أو تذوب فی مياه البحر المالحة، و إنما آوت إلى صدقة فی الأعماق، و اتخذت من تلك الصدقة درعاً یعینها علی التماسك والصمود أمام عوامل الفناء و التحلل، و من ثم تحوّلت القطرة إلى درة فريدة معجبة.

و الذات عند ملاصدرا فی تحول و تغیر دائم و حركة مستمرة لا تتوقف، و هی كذلك عند إقبال تحیا بتجدد المقاصد و توليدها، ثم الجدّ فی المسیر إليها، و علی قدر المشقة التی تحتملها فی مسيرها لبلوغ مقاصدها - المتجددة دوماً - تشتد الذات و تقوی.

یقول إقبال فی دیوانه «سرار خودی»، أى أسرار الذات:

المقصد هو الذی یُبقي: الحیاة، فمقاصد الذات إنما هی جرس الרכب لها.
إنما سرّ الحیاة فی السعي المتواصل، و أصلها مستکنّ فی الأمل.^١

لقد تحوّلت نظریة حركة الذات عند إقبال إلى مذهب فی الإصلاح السیاسی و الاجتماعی، و أخذ یوسّعها و ینمّيها و یضیف إليها و یعطیها أبعاداً جديدة من شأنها أن تدفع بالشعوب الإسلامية إلى الحركة و الیقظة وردّ العدوان، یقول فی فصل عقده بعنوان: «مبدأ الحركة فی بناء

١. زندگانی را بقا از مدعاست کاروانش را دراز مدعاست
زندگی در جنجو پوشیده است اصل او در آرزو پوشیده است

الإسلام»، من كتابه «تجديد التفكير الدينى». «الإسلام بوصفه حركة ثقافية يرفض ما اصطلاح عليه القدماء من اعتبار الكون ماراً ثابتاً، و يصل إلى رأى يقول بأنه متحرك متغير». (٢٠) و ينطلق إقبال من هذه المقدمة إلى التساؤل:

«إذن فما أساس الحركة في بناء الإسلام ؟ إنَّ هذا الأساس أو المبدأ هو الاجتهاد». (٢١)
و هكذا استخلص إقبال من مبدأ الحركة نتيجة حسبها ضرورة لتحقيق النهوض بالأمة الإسلامية، و هى فتح باب الاجتهاد من جديد، و حذر من التكرار العقيم، يقول في جاويد نامه:
اين گل و لاله تو گوئى كه مقيمند همه راه پيما صفت موج نسيمند همه
معنى تازه كه جوئيم و نيايم كجاست؟ مسجد و مكتب و ميخانه عقيمند همه (٢٢)
و معناه:

إنك تقول إنَّ هذه الزهور و الشقائق شيء مقيم، لا، بل هى كلها عابرة شأنها شأن موجات النسيم.
أين الحقيقة الجديدة التى نبحث عنها فلا نجدها ؟
فالمسجد و المدرسة و الحانة كلها مفلسة عقيمة.
و يقول في مقدمة ديوانه بياض مشرق:

على أُم الشرق أن تبين أن الحياة لا تستطيع أن تبدل ما حولها حتى يكون تبدل في أعماقها، و أن عالماً جديداً لا يستطيع أن يتخذ وجوده الخارجى حتى يوجد في ضمائر الناس قبلاً، هذا قانون الفطرة الثابت الذى بينه القرآن في كلمات يسيرة بليغة: « إنَّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم». و قد اجتهدت في كتي الفارسية أن أبين للناس صدقه. (٢٣)

تأثير نظرية الحركة الجوهرية

وإذا تأملنا الفكرة المحورية لديوان «جاويدنامه» - الذى نركز حديثنا عليه في هذا المقال دون غيره من دواوين إقبال - نجد أن كل سماتها متلبسة بالحركة؛ فما هذه الفكرة المحورية إلا ذلك الشوق الذى استبد بذات أحكمت نفسها، و دعمت بنيانها بالعشق الذى منحها السلطان فانطلقت صاعدة من فلك إلى فلك حتى بلغت ما وراء الأفلاك، و تجولت في جنة الفردوس الأعلى، لكنها أعرضت عنها باغية وجه الحق تعالى تريد أن تبرهن على وجودها و خلودها أمامه، ثم تؤمر بالعودة مرة أخرى و قد اكتسبت تجربة صالحة تمكنها من دعوة غيرها إلى سلوك الطريق الذى سلكته.

و لم يكن شاعرنا إقبال مفتوناً بمبدأ الحركة التكاملية في «جاويد نامه» التي نظمها سنة ١٩٣٢ م، بل بدا افتتانه بها قبل ذلك سنة ١٩٢٨ م، من خلال ما كتبه في كتابه الرائع «تجديد التفكير الديني في الإسلام» حتى بدا له - وهو يدعو إلى إصلاح أحوال الأمة الإسلامية - أن يشجع كل الحركات التي تظهر على الساحة الإسلامية ظناً منه أنها حركات تكاملية من شأنها أن تنهض بالمجتمعات الإسلامية التي طالما عانت من التوقف و الجمود، فأحسن الظن بحركة «محمد على الباب» في إيران حين عدّها «ليست سوى صدى لحركة الإصلاح الديني العربي الذي قام به المصلح المتطهر العظيم محمد بن عبد الوهاب»^(٢٤) كذلك أبدى إقبال إعجابه بتركيا بعد آتاتورك لأنها: «هي الأمة الإسلامية الوحيدة التي نفقت عن نفسها سبات العقائد الجامدة و استيقظت من الرقاد الفكري ... الخ»^(٢٥)

لقد غير نظرتة فيما بعد إلى كل من هاتين الحركتين، حين عدّ الأولى صنعة للاستعمار، وعدّ الثانية ردة عن الإسلام، و أنها بمثابة إعادة أصنام الجاهلية و وضعها في ساحة الحرم المكي. لكنّ الذي يهمنّا أن نشير إليه هنا إنّما هو افتتانه بمبدأ الحركة التكاملية، و اقتناعه بصلاحيّة هذا المبدأ كواحد من أهم المنطلقات لإصلاح أحوال الأمة.

لكنّ الحركة في «جاويد نامه» تتخذ لنفسها أشكالاً أخرى، ليس فيها تكامل و تصاعد، بل فيها تكرار و إملال، من ذلك مثلاً فلك زحل الذي وصفه الشاعر إقبال، بأنّه موطن الأرواح الرذلة التي خانت شعوبها و أوطانها، «فهو مستقر للأرواح التي لن تعرف يوم النشور، فقد أنفت جهنم نفسها من حرقهم»، و هم لا يرحون هذا الفلك الذي يذوقون فيه عذاباً تقشعر منه الأبدان.

منظر آخر يرسمه الشاعر إقبال لحركة دورانية في مكان يقع بين الأفلاك و ما وراء الأفلاك يقوم بهذه الحركة الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠ م) فيدور في دوائر أبدية لا تنتهي، مما يشير إلى التكرار الأبدي الدال على الفشل في إدراك معنى الحياة، التي لاتعد مجرد تكرار للحوادث نفسها بل هي حديثة و مدهشة في كل لحظة، مبدعة و غير مرتبطة بأيّ تكرار. وكان إقبال قد انتقد مذهب التكرار الأبدي عند نيتشه في كتابه «تجديد التفكير الديني» و عد هذا المذهب بمثابة «ضربة قاضية لميل الإنسان إلى العمل و تؤدي إلى تراخي ما في الروح من تحفّر»^(٢٦).

و ربما كان استقرار الخونة في العذاب في عالم الأفلاك (عالم الكون و الفساد) و الحركة الدائرية الأبدية للفيلسوف الألماني التي تجعله كلما اقترب من ما وراء الأفلاك ارتد عانداً من جديد؛ ربما كان ذلك كله يعبر عن آراء إقبال بشأن خلود النفوس، و هو الأمر الذي لاتتاله إلا النفوس القوية التي أحكمت نفسها، أمّا النفوس الضعيفة فتُمنى بالفشل في تحقيق الخلود.^(٢٧)

بين الفلسفة والشعر

و الآن، و بعد أن تبين لنا إلى أي حد كان تأثير نظرية الحركة الجوهرية أكثر وضوحاً على فكر إقبال و شعره من قاعدة تجدد الأمثال، علينا أن ننظر في الأسباب التي دعت به إلى السكوت عن الإشارة إلى تأثير ملاصدرا عليه، برغم أنه امتدحه في كتابه تطور الفكر الفلسفي في إيران، كما أسلفنا.

كان محمد إقبال قد رأى منذ عودته من أوروبا بعد حصوله على درجة الدكتوراه في الفلسفة سنة ١٩٠٨ م أن إظهار البراعة في حل المشكلات الفلسفية لا يُجدي نفعاً، فلا جدوى من تلك الفلسفة التي نال فيها أعلى الدرجات، و لا من الشعر الذي برع فيه و أحسن كل الإحسان، ما لم تخرج هذه النظريات الفلسفية من حيز القوة إلى حيز الفعل، ما لم ينتقل الشعر من مجرد الانفعال و التأثير إلى التأثير و تحريك الهمم، و قد عبر إقبال عن هذا بقوله في خطاب إلى أحد أصدقائه: «و من ثم ينبغي أن تكون للفلسفة والشعر مقاصد إنسانية عامة».^(٢٨) و يقول في خطاب آخر: فرأيت فرضاً على، بأنّ مسلم و محب للإنسانية أن أوجههم (يعني المسلمين) إلى مقاصدهم الحق.^(٢٩) و لا شك أن تلك النقلة من عالم المثال إلى عالم الواقع تستيع كفاً طويلاً في ميدان الفكر و منازعة طويلة للنفس و مراجعة شاملة لما كان قد تلقاه من علوم و معارف، فأفاد إقبال فائدة كبيرة من النتائج التي توصل إليها فلاسفة الإسلام - في إرساء دعائم مذهب إصلاحى متشعب الأطراف، يزداد مع تطاول الأيام رحابة وسعة و شمولاً و استقصاء، و يهدف إلى بث الحراك في أوصال الأمة الإسلامية، و حفزها على الجلال و العمل.

و ربما كان هذا هو الذي دعا محمد إقبال إلى الإشارة إلى «المولوي» على أنه هو وحده الذي ألهمه و أخذ بيده إلى الدعوة الرشيدة لإصلاح أحوال الأمة، باعتبار أن «المولوي» لم يكن مجرد شاعر أو رجل من رجال التصوف و العرفان فحسب، بل كان مصلحاً و مجدداً إسلامياً كما صورّه إقبال في رباعى من رباعيات ديوانه «رمفان حجاز»، أي هدية الحجاز بقوله: حين أعطيت مالى للرومى فى الحرم، تعلمت منه أسرار روحى. هو محيط بفتنة العصر القديم، و أنا محيط بفتنة العصر الحاضر:

چو رومى در حرم دادم ازان من ازو آموختم اسرار جان من

بدور فتنة عصر كهن او بدور فتنة عصر روان من

ففى القرن السابع الهجرى - زمن المولوي - تعرض العالم الإسلامى لحالة شبيهة بالحالة التي كان عليها فى أوائل القرن العشرين الميلادى الذى عاش فيه إقبال، حيث تكالبت عليه القوى الناشئة من كل جانب تريد أن تستأصله، و أخذت الثقافة الإسلامية تتجه اتجاها عقلياً محضاً تحت تأثير الفلسفة الإغريقية - و تبتعد عن الروح كمصدر للهداية الإنسانية، فقام

المولوي يدعو إلى الاندماج في حياة عقلية وجدانية كاملة، وجعل التوفيق بين العقل و العشق بمثابة سلم للتقدم المادي و الروحي بل جعله شرطاً لتحقيق هذا التقدم. و أراد إقبال أن يكون مثله في الإصلاح مثل المولوي فاتخذ قائداً و مرشداً، و لا يعني هذا أنه تجاهل الآخرين من أعلام المسلمين و حتى من غيرهم من فلاسفة الغرب و أنكر تأثيرهم عليه، بل اتخذ من فكر المولوي معياراً يقيس به صلاحية الأفكار و المشاعر. يقول إقبال مخاطباً شباب الأمة الإسلامية في «جاويد نامه»:

اتخذ من شيخ الروم رفيقاً للطريق، كي يهيك الله النار و الانصار.

فالرومي يميز الباب من القشور، و هو يخطو بثقة و ثبات في درب الحبيب.^١
و لا ريب أن من أراد أن يدعو إلى الإصلاح لابد أن يسلك مسلكاً ميسوراً في عرض مفردات دعوته لكي تحظى بالقبول من الناس و يتحقق لها الانتشار و الذيع. و قد وجد إقبال أن الشعر إنما هو أفضل أدوات الإصلاح الوجداني للأمة الإسلامية. و هو نفس الأداة التي استخدمها المولوي. يقول إقبال: «خاطب فلاسفة الهند العقل في إثبات وحدة الوجود ... و خاطب شعراء إيران القلب، فكانوا أشد خطراً و أكثر تأثيراً، حتى أشاعوا بدقائهم الشعرية هذه المسألة بين العامة، فسلبوا الأمة الإسلامية الرغبة في العمل، و لعل شيخ الإسلام ابن تيمية ... أول من رفعوا الصوت باستنكار هذه النزعة ... و لا ريب أن منطق ابن تيمية القوى أثره، ولكن جفاف المنطق لا يقوى على مقاومة نضرة الشعر و فتنه».^(٣٠)

و لذلك اثر إقبال الابتعاد عن عرض المقولات الفلسفية مفضلاً طريقة المولوي في بث المعاني و تفريقها و إلباسها أنوياً جديدة كل حين من التشبيهات و الاستعارات و ضرب الأمثال و سوق الحكايات و القصص

* * *

على أن هذا لا يغير من النتائج التي توصلنا إليها في هذا المقال و التي بينت أن نظرية الحركة الجهرية لصدر الدين الشيرازي كانت واحدة من أهم المصادر التي أمدت محمد إقبال بزاد لا ينفد و كانت خير معان له على وضع دعائم مذهبه الإصلاحية.

الهوامش:

١. ولد إقبال في بلاد الهند عام ١٨٧٧ و حصل على ليسانس الآداب في الفلسفة من كلية الحكومة بـلاهور، ثم الدكتوراه من ألمانيا عام ١٩٠٨، نظم العديد من الدواوين بالفارسية والأردية ونشر كتابين بالإنجليزية أهمهما *تجديد التفكير الديني في الإسلام* وكان صاحب فكرة إنشاء وطن للمسلمين في شبه القارة الهندية، وهو الذي تحقق بإنشاء باكستان، وقد توفي إقبال عام ١٩٣٨.
٢. انظر بارتولد اشپولر، *تاريخ إيران در قرون نخستين اسلامي*، ترجمة جواد فلاطوري، طهران ١٣٤٢، ص ٢٨٣.
٣. سيد حسين نصر: *نظر متفكران اسلامي درباره طبيعت*، طهران، ١٣٥٩، ص ٣٣، و انظر أيضاً مقدمته لرسالة: *هـ اسكن*، لصدر الدين الشيرازي، طبع طهران، ١٣٤٠ هـ، ص ١٢ - ٢٠.
٤. كتب إقبال أطروحته باللغة الإنجليزية، و نشرت في الهند سنة ١٩٠٨ م، و ترجمها إلى الفارسية أ. ح. آريان بور (طهران ١٣٢٧)، كما ترجمها إلى اللغة العربية حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، (مصر، ١٩٨٩) بعنوان *تطور الفكر الفلسفي في إيران*.
٥. محمد إقبال: *تطور الفكر الفلسفي في إيران*، الترجمة العربية ص ١٢٨.
٦. انظر: محمد عبدالله قريشي، *روح مكاتيب إقبال (بالأردية)*، إقبال أكاديمي باكستان، لاهور، طبع أول، نوفمبر ١٩٧٧، ص ٢٨٠ والمخطاط موجه إلى البروفيسر محمد اكبر منير بتاريخ ٣٠ يناير ١٩٢٢ م.
٧. راجع ديوانه *اسرار خودي*، طبع لاهور ١٩٤٨ م، ص ٧-٨، و *ديوان مشرق*، طبع لاهور ١٩٤٨ م، ص ٧، و ديوانه *مسافر*، طبع لاهور ١٩٣٤ م، ص ٩، و ديوانه *بس چه بايد كرد*، طبع لاهور ١٩٣٦، ص ٥، و ديوانه *خرب الكليم*، الترجمة العربية للدكتور عبد الوهاب غزام، مصر ١٩٥٢، ص ٨٧، و انظر أيضاً كتابنا: *رسالة الملوكود (جاويد نامه)*، طبع مصر ١٩٧٢، ص ٢٥ وما بعدها.
٨. يُستخدم لفظ «خرابات» في الأدب الفارسي بمعنى المراحل المتتالية التي يتوقف عندها السالك في الطريق إلى الحق.
٩. مرتضى مطهری: *محاضرات في الفلسفة الإسلامية*، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٥ هـ، ص ١٣١.
١٠. مرتضى مطهری، *أيضاً*.
١١. انظر أمثلة أخرى من الثنوى أوردها الأستاذ جلال الدين هاشمي في كتابه *مولوی نامه: مولوی چه می گوید*، طهران ١٣٥٤ هـ، ص ١٦٩.
١٢. جلال الدين هاشمي، *مولوی نامه*، ص ٩٧٠ - ٩٧١.
١٣. نقلاً عن محمد تقی جعفری: *على أجنحة الروح*، طهران ١٣٧٩، ص ٨٦.
١٤. *أيضاً*، ص ٨٧.
١٥. مرتضى مطهری، *محاضرات ...* ص ١٣٥ - ١٣٦.
١٦. يبدو مذهب إقبال قريباً من مذهب ملا صدرا القائل بأن الجسم الطبيعي من مراتب النفس، يقول إقبال (جاويد نامه، ص ٢٨٤) يا من تقول إن الجسد محمل للروح، انظر سر الروح و لا تبعاً بالجسد، فالجسد لبس محمل للروح بل حال من أحوالها... الخ.
١٧. حققها الأستاذ العلامة سيد جلال الدين آشتياني، و نشرها في كتاب بعنوان: *رسائل فلسفي تأليف محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي*، مشهد ١٣٩٢ هـ، ق (١٣٥٢ هـ، ش).
١٨. *المسائل القدسية*، ص ٥٤.
١٩. جلال هاشمي، *مولوی نامه*، ص ٧٣٢ - ٧٣٤.
٢٠. محمد إقبال، *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، الترجمة العربية لعباس محمود، طبع مصر (دار الهداية) سنة ٢٠٠٠ م، ص ١٧٣.
٢١. *أيضاً*، ص ١٧٥.
٢٢. *كليات إقبال*: ٣١٨.

٢٣. بياض مشرق، الترجمة العربية لعبد الوهاب عزام، طبع كراتشي ١٩٥٠، المقدمة.
٢٤. انظر، تحديد التفكير الديني، الترجمة العربية، ص ١٧٥، انظر مناقشتنا لهذه القضية في كتاب: صفحات مطلوبة من الثقافة الإسلامية، القاهرة ١٩٨٥، ص ٣٨ وما بعدها.
٢٥. تحديد التفكير الديني، ص ١٨٠.
٢٦. تحديد التفكير الديني، ص ١٣٢-١٣٣، انظر: راشد الحيدري: محمد إقبال و الثقافة الألمانية، مقال في مجلة فكر ونق - سويسرا، العدد ٢ العام الأول ١٩٦٣، ص ٢٤-٣٤، و محمد السعيد جمال الدين: رسالة الخلود، ص ٢٤٠.
٢٧. قارن هذا بما ورد في رسالة السائل القدسيّة لملا صدرا، ص ٢٧: «فلكل ممكن من الممكنات أن ينال ذات الحق الجرد عن الأحياز و الجهات على قدر ما يحصل له من تجلّي ذاته المقدسة بقدر وعائه الوجودي، و يُفقد عنه و يحرم عليه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن الإحاطة لئمه عن منبع الوجود».
٢٨. من رد إقبال على مستر دكسون، انظر عبد الوهاب عزام، محمد إقبال، طبع مصر ١٩٥٤، ص ١٢٧.
٢٩. من رده على مستر دكسون، أيضاً انظر عزام، ص ١٢٨.
٣٠. انظر المقدمة التي كتبها محمد إقبال للترجمة الإنجليزية لديوانه /سرار خودي، عبد الوهاب عزام، محمد إقبال، ص ٥٣.

من العرفان إلى الثورة، دراسة مقارنة بين صدر المتألهين و الإمام الخميني

حسن حنفى^١

١. الموضوع والمنهج .

فى العالم السنى هناك حكم شائع أن الفلسفة انتهت بعد ابن رشد (٥٩٥ هـ) فى الأندلس. فقد كانت ضربة الغزالى للعلوم العقلية فى الشرق قوية للغاية. و كانت سيطرة الموحدين و أهل الظاهر فى المغرب شبه كاملة؛ لذلك لم تستطع محاولة ابن رشد الإصلاحية فى التحرر من الأشعرية، علم الأموية فى «مناهج الأدلة» أو الدفاع عن الفلسفة فى «تهافت التهافت» أو فى التوحيد بين النظر و الشرع، و جعل النظر واجباً بالشرع، و التمييز بين القول الخطابى و المجدلى و البرهانى فى «فصل المقال»، و إحياء روح المالكية و الفقه الطبيعى الفطرى فى «بداية المجتهد و نهاية المقتصد»، و إثبات قوانين الطبيعة فى «الكليات» فى الطب، و نقد وحدانية التسلط فى «الضرورى» فى السياسة، تلخيصاً لمجهرية أفلاطون، و إحياء العقلانية الطبيعية ضد الإشرافية السينوية فى شروحه و تلاخيصه و جوامعه على أرسطو، و إبراز مناهج الاستدلال لب علم أصول الفقه فى «الضرورى فى علم الأصول اختصار للمستصفى لأبى حامد»^(١) و كان ابن باجه أيضاً (٥٣٣ هـ) قد حاول من قبل إنقاذ الأندلس فى «تدبير المتوحد»، و بلورة الوعي الفردي اعتماداً على منطق الفارابى، و لكنّه مات مسموماً. ثم حاول ابن طفيل

١. استاذ بقسم الفلسفة. كلية الآداب، جامعة القاهرة.

(٥٨١ هـ) أيضاً توجيه العقل نحو الطبيعة، و هما دعامتا الوحي في «حي بن يقظان»، ولكن ذلك لم يمنع من نهاية الإبداع، وبداية عصر الشروح و الملخصات على الداخل و ليس على الخارج كالجمل يحتر نفسه، يأكل طعامه السابق و يحتزنه و يعيد مضغه إذا ما أعوزه الطعام الجديد، و عاش في فقر الصحراء وجدها.^(٢١)

و يسود حكم آخر في العالم الشيعي أن الفلسفة إذا كانت قد توقفت عند ابن رشد في القرن السادس الهجري فإنها استمرت في العالم الشيعي عند شرف الدين الطوسي في نفس القرن، و نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) و غيرها من أعلام الفكر الفلسفي الذي حمل الإشراق و العلم الرياضي في آن واحد. و قد بلغ الذروة منذ صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠ هـ) بل استمر بعده عند علماء الشيعة و حكماهم حتى الإمام الخميني الذي يعتبر تلميذ صدر المتألهين. و كما أن الملاحدرا أساتذة مثل ميرداماد فإن له تلاميذ مثل الإمام الخميني.

و السؤال هو: ما الصلة بين العرفان عند صدر المتألهين و الثورة الإسلامية عند الإمام الخميني؟ ما الصلة بين الفلسفة الإشراقية و تجرد النفس الناطقة من ناحية و متطلبات الثورة الإسلامية من علم سياسي و تحليل للواقع الاجتماعي من ناحية أخرى؟ ما الصلة بين «الحكمة المتعالية» و «دروس في الجهاد و الرفض»، «شواهد الربوبية» و «الحكومة الإسلامية»، بين «تحرير الوسيلة» و «جهاد النفس»؟ كيف تحول الداخل إلى الخارج، و المتعالي إلى المتداني، و المجرد إلى العيني، و الميتافيزيقي إلى التاريخي، و النظري إلى العملي، و الفلسفي إلى السياسي، و النخبوي إلى الجماهيري، و الفردي إلى الاجتماعي، و المحوزة العلمية إلى الشارع و العقلي إلى الإرادي، و التصوري إلى الحركي. و باختصار العرفان إلى الثورة؟ و هي تساؤلات تدل على مسار إيجابي و طبيعي و تاريخي من عصر الاستقلال إلى عصر الاحتلال، و من حكم الأئمة إلى حكم الملوك.

و هناك تساؤلات أخرى توحى بمسار سلبي على مستوى الخطاب الديني السياسي؟ كيف أمكن التحول من القول البرهاني عند صدر المتألهين إلى القول الخطابي عند الإمام الخميني؟ هل يربط القول الجدلي بينهما، دفع الشكوك و الاعتراضات و الشبهات عند الأول من حكم الإشراق السهروردي، و فيلسوف الإشراق و الرازي و شيخ الإشراق ابن سينا، و حجة الإسلام الغزالي، و ابن كزوين، و العلامة الدواني، و الطوسي من الموروث، و أرسطو و أفلاطون من الوافد و المشائين و المتكلمين و الصوفية، و الحكماء المتقدمين و المتأخرين. و الجدل مع الخصوم عند الثاني في الخارج، الاستعمار و الصهيونية و في الداخل العلمانيين و الماركسيين و الرجعيين و الرأسماليين و الملوك و فقهاء السلطان. فهل هذا هو الثمن الذي يجب أن يدفعه

التحول من النخبة إلى الجماهير، و من العقل إلى الثورة، و من النظر إلى العمل، و من الصوري إلى التاريخي، و من العرفان إلى الثورة؟

قد تكون هناك مرحلة متوسطة ناقصة بين «الحكمة المتعالية» و «ولاية الفقيه»، هي الأيديولوجية الثورية، مسار تحول العرفان إلى ثورة، تقديم العقل للثورة أسسها النظرية. هناك حلقة ناقصة بين صدر المتألهين و الإمام الخميني، هو الفكر الإسلامي الثوري و الذي مازال ناقصاً حتى الآن في شكل كامل باستثناء اجتهادات جذرية من أئمة الثورة الإسلامية مثل الطالقاني و شريعتمداري و غيرهم داخل إيران مثل على شريعتي، و ربما قبله نواب صفوي و جماعة فدائي إسلام، و ربما «مجاهدى خلق» بالرغم من أخطائهم في التحليل السياسي و الخروج على الثورة و الارتقاء في أحضان أعدائها، و حركة تحرير إيران و آراء بازركان، و ربما بعض العلمانيين الذين قطعوا جسورهم مع الثورة لخلافهم النظرى مع ولاية الفقيه مثل بنى صدر، و عبدالكريم سروش.

و ربما كان ذلك أوضح عند أئمة الشيعة في لبنان نظراً لنضالهم في الجنوب مثل الإمام موسى الصدر، و العلامة محمد شمس الدين، و قد بلغ الذروة في أعمال و اجتهادات آية الله محمد حسين فضل الله. و لو كان الإمام الشهيد محمد باقر الصدر قد عاش لكان تحول من «اقتصادنا» و «فلسفتنا» إلى «ثورتنا»، و من «الأسس المنطقية للاستقراء» إلى «الأسس الأيديولوجية للثورة»، و من «تجديد علم الأصول» إلى «ثورة الفكر الشيعي».^(٣)

و يمكن تناول الموضوع بطريقتين: الأولى قراءة صدر الدين الشيرازي قراءة نظرية خالصة و تحويلها إلى أيديولوجية ثورية و ثورة إسلامية انتقالاً من الصوري إلى التاريخي لعلها تستطيع أن تلتقى مع الإمام الخميني فى الظاهر أو فى الباطن و إذا صح أن الإمام الخميني تلميذ صدر المتألهين، و أن ثورة الأول نابعة من عرفان الثانى، و أن إسقاط الشاه تطبيق عملي للحكمة المتعالية، و أن حكم الشعب و استقلاله و تعدديته الفكرية و حوار الحنص بين المدرستين التاريخيتين، المحافظة و الإصلاحية هو تحقيق عيني فى العالم للشواهد الربوبية.

و الثانية قراءة الإمام الخميني، و تحويل الفقه السياسي العملي إلى أسس نظرية تقترب من الفلسفة النظرية لصدر المتألهين، و لعل هناك روابط خفية بين الاثنين. ربما هناك أسس نظرية للثورة الإسلامية، كائنة و مسكوت عنها تقترب من «الحكمة المتعالية» فى «الحكومة الإسلامية» أو «ولاية الفقيه» و «الشواهد الربوبية»، لا يراها إلا المدققون الفاحصون، المتألهون الثوريون الذين يجمعون بين العقل و الثورة.^(٤) تحاول هذه الطريقة تحويل العمل إلى نظر، و الخارج إلى الداخل، و الثورة إلى أيديولوجية، و المادية إلى نظرية.

فإن لم يحدث التقاء بين العرفان و الثورة في منتصف الطريق في الأيديولوجية الثورية فإنه يمكن القيام بذلك بطريقتين أيضاً. الأولى تأويل «الحكمة المتعالية» بحيث يظهر الكامن الثوري فيها، و التعبير عن الباطن الثوري الكامن وراء الظاهر الميتافيزيقي. و هي قراءة ثورية تأويلية لنصوص ظاهرية مجردة. و إن لم تكن هذه القراءة الثورية هي نقطة الالتقاء غير المرئية بين صدرالدين الشيرازي و الإمام الخميني فهي افتراض قراءة، و سد الحلقة الفارغة لو صح افتراض أن الإمام الخميني، قائد الثورة الإسلامية في إيران و ليس صاحب المزاج العرفاني الشخصي، تلميذ صدر المتألهين، و أن الثورة بنت العرفان.

و الثانية قراءة الإمام الخميني قراءة نظرية بحثاً عن الأسس النظرية و التصورات للعالم وراء الثورة الإسلامية و الممارسات العملية كاجتهاد خالص إن لم تكن موجودة بالفعل كنقطة لقاء تاريخي فكري بينهما أو على الأقل تملأ الفراغ التاريخي النظري بين صدر المتألهين و روح الله على نفس الافتراض و هو أن الإمام الخميني تلميذ صدر المتألهين و أن العرفان هو نظرية الثورة.

و المنهج المتبع هو منهج القراءة و التأويل. و يتكون من عدة خطوات:

(أ) تحويل النص المقروء إلى تجربة فكرية حية وراء سابقة على التعبير و الصباغة و وضعها في عصرها الذي نشأت فيه، و إعادتها إلى موقفها الحياتي الذي نشأت منه، و تعبر عن إحدى القوى الاجتماعية فيه، الشعبية و السلطوية.^(٥)

(ب) المشاركة في هذه التجربة الحياتية عن طريق استدعاء الذاكرة الجمعية، و إعادة كتابة النص للتعبير عن قوة اجتماعية أخرى من أجل فك الانسداد التاريخي، و التعبير عن القوة الاجتماعية الشعبية و حتى يتفكك النص القديم و يقضى على تكلسه بعد أن أصبح مصدر معرفة و سلطة. و يتحول النص الجديد إلى دافع على التقدم.

(ج) إعادة توظيف فك النص السلطوي القديم و إعادة كتابة النص الشعبي القديم في ظروف حاضرة مشابهة و موقف حيائي حاضر حتى تنتزع الجذور التاريخية التي مازالت تفرز نصوصاً سلطوية مشابهة، و إعادة كتابة النصوص الشعبية القديمة حتى يفك حصارها التاريخي، و إرجاعها من هامش الذاكرة الجماعية إلى بؤرتها، و من سكونها في اللاوعي التاريخي إلى حركتها في الوعي التاريخي.

و بطبيعة الحال يتم تحليل الغالب من النصوص باعتباره عينة ممثلة خاصة. فلم تصدر بعد الطبقات الكاملة المعتمدة لصدر المتألهين أو ترجمة كاملة لأعمال الإمام الخميني. و إذا كانت أعمال صدر المتألهين في معظمها بالعربية فإن كثيراً من أعمال الخميني مازالت بالفارسية.^(٦)

و التقليد ليس أصلاً من أصول الدين، و لا مصدراً من المصادر الشرعية، التقليد اعتقاد جازم بلا برهان. هو إيقاف لإبداع الأمة في فترة زمنية معينة، فترة القدماء، و إيقاف التاريخ.

و إعلان نهايته عند السلف أو الأئمة المعصومين. و الاجتهاد مصدر التشريع، يأخذ صوراً متعددة، القياس عند أهل السنة، و دليل العقل و الاستصحاب عند الشيعة عامة، و الإمام محمد باقر الصدر خاصة.^(٧) و قد انقضى ما يزيد على ثلاثة قرون و نصف على صدر المتألهين. و انقضى حوالى عقد من الزمان على الإمام الخميني. و نشأت حركات إصلاحية جديدة بعد صدر المتألهين، و نشب صراع حاد بين المحافظين و الإصلاحيين بعد الإمام الخميني. و بالتالى تكون مهمة أحفاد الصدر و الإمام تطوير الفكر الفلسفي من أجل المحافظة على الثورة.

٢. من الصوري إلى التاريخي

استعمل صدر المتألهين القول البرهاني و التحليل الصوري المجرد الخالص موضوعه لا في مكان، في عالم الفكر الخالص، في «الحكمة المتعالية»، و «الشواهد الربوبية»، و «الرسائل الإلهية». يغيب الجانب السياسي الاجتماعي لصالح الجانب الميتافيزيقي الإشراقي، و كما هو الحال عند السهروردي حكيم الإشراق، و الرازي صاحب «المباحث المشرقية»، في حين أن حكماء الإشراق مثل الفارابي و ابن سينا قد جمعا بينهما.

تدور «الحكمة المتعالية» على «الأسفار الأربعة». الأول من الخلق إلى الحق. و يضم المبادئ العامة في الوجود و الماهية، و الوحدة و الكثرة و العلة و المعلول، و القوة و الفعل، و الحركة و السكون، و القدم و الحدوث، و التقدم و التأخر، و العقل و المعقول. و هى المبادئ التى يتم بها السفر من الخلق إلى الحق كما هو الحال في الأدلة الطبيعية عند المتكلمين. و هو يعادل المنطق عند الحكماء.^(٨) و البعض الآخر في حاجة إلى تأويل قصدي مثل الوجود و أقسامه، و الوجود و العدم، و تحقيق الجعل، و الماهية و لواحقها.

و الثانى من الحق إلى الحق، و هو العلم الطبيعي، مبحث الجوهر و الأعراض. و مع أنه أقرب إلى الخلق إلا أنه صورة الحق في الخلق، الحق عندما يرى نفسه منعكساً في الخلق. فهو من الحق إلى الحق كنوع من الترجسية عندما يرى الله صورة ذاته في الخلق.

و هو ما يعادل الطبيعيات عند المتكلمين و الحكماء. يتكون من أربعة فنون و سنة مطالب. تدور حول المقولات العشر من الطبيعيات و الإلهيات باعتبارها علماً واحداً.

و الثالث من الحق إلى الخلق، و هو العلم الإلهي. الله يكشف عن ذاته في الخلق، صفاته مثل: العلم و القدرة و الحياة و السمع و البصر و الكلام و الإرادة التى تتضمن الخير و الشر و العناية. و هو ما يعادل نظرية الذات و الصفات و الأفعال عند الأشاعرة أو أصلي العدل و التوحيد عند المعتزلة، و الإلهيات عند الحكماء. الحق يهوي الخلق و ينزل إليه و يتعين فيه، و يتكون من عشرة مواقف، كل خمسة منها في فن.

و الرابع من الخلق إلى الخلق، و هي النفس، أحكامها و ماهياتها و قواها و إدراكاتها و تجردها و أحوالها و ملكاتها و معادها الروحاني و الجسماني. فالنفس تحيل إلى عالم البشر، و تتحقق في محور أفقي عن طريق الجسم. و هو ما يعادل الوعد و الوعيد عند المعتزلة و المعاد عند الأشاعرة، و النفس و نظرية الاتصال بين الطبيعيات و الإلهيات عند الحكماء.^(٩) و مساره من الإنسان إلى الإنسان، التحقق الذاتي العيني، و يتكون من أحد عشر باباً. و هي قسمة رباعية للحكمة مثل /خوان/ /صفا: الرياضى (المنطق) و الطبيعيات، و النفسانيات العقلية، و الرابع «العلوم الإلهية الناموسية و الشرعية». و هو ما يعادل النفس عند صدر المتألمين، متجاوز القسمة الثلاثية التقليدية للحكمة عند ابن سينا، المنطقية و الطبيعية و الإلهية.^(١٠)

و هي أسفار سلوكية عملية تجمع بين النظر و العمل مما يسهل تحويلها إلى أيديولوجية سياسية، و لفظ «سفر» لفظ متشابه الذى يعنى في نفس الوقت «كتاب» و «مسار» أو «رحلة» أو طريق و كما هو الحال في الطريق الصوفي و قسمته إلى مقامات. و يمكن إيجاد دلالات حركية تاريخية لألفاظ صدر الدين مثل المرحلة. إذ يتكون من السفر الأول من الخلق إلى الحق من عشر مراحل، و المسلك و المنهج و المواقف و الطرف. و هناك ألفاظ أخرى أقل دلالة مثل الباب و الفصل و المبحث و الفن. و المراحل في مجموعها عشر مثل العقول العشرة و الأفلاك العشرة في حين أن جدل التاريخ له إيقاع ثلاثى.^(١١)

السفر الأول من الخلق إلى الحق، طريق صاعد، يبعد عن العالم و لا يقترب منه، يخرج منه و لا يدخل فيه. هو طريق التأويل لا التزويل، طريق الصعود لا الهبوط. و في الحديث القدسي أن الله ينزل إلى السماء السابعة، ينزل الوحي و يهبط جبريل و يبلغ النبي ليلغه للناس، و أكبر الأسفار و أهمها.

موضوعه النظر إلى طبيعة الوجود و عوارضه الذاتية دون تخصيص بالمجتمع و الناس. و الوجود اسم مشترك يطلق على الله و العالم و الإنسان. و هو اشتراك معنوي، يقال بالتشكيك أي بالمجاز و الحقيقة. و السؤال هو: أيهما الحقيقة و أيهما المجاز، الوجود الإلهي أو الوجود الإنساني و الطبيعي؟ الوجود موضوع للعلم الإلهي لأن الله واجب الوجود. و الوجود الإلهي هو الوجود بحق قبل أن يتخصص في الأفراد، و يفرد في الإنسان من خلال حريته. «أنا حر إذن أنا موجود» و «أنا مسئول إذن أنا عاقل». الوجود هويات بسيطة. أنا موجود، و الله موجود، و العالم موجود حقائق بديهية. و الوجود موجود و لا سبب له. هو موجود أصيل أول. و تعنى أصالة الوجود أن الوجود غير مشتق، موجود بديهي جذري. لذلك كان أول وصف للذات عند المتكلمين بعد الأدلة على وجود الله و التأمل في الطبيعة، دليل الجوهر و الأعراض، و دليل الجزء الذى لا يتجزأ، و دليل القدم و الحدوث، و دليل الممكن و الواجب

عند الأشاعرة بالرغم من تقدّم ابن رشد لها، و تقدّم دليلين بدليلين، دليل العناية و دليل الاختراع. الوجود أول أوصاف الذات قبل القدم أي ما لا أول له، و البقاء أي ما لا آخر له، و المخالفة للحوادث أي ما لا شبه له، و القيام بالنفس أي ما لا مكان أو محل له، و واحد أي نفى الضد و الشريك المثل له.^(١٢) و الحقيقة أن الوجود هو وجود الإنسان في العالم. الوجود بمفرده عالم للإنسان و محيط له. الوجود وعى الإنسان به و ليس وجوداً مستقلاً عنه، وجود الإنسان في العالم و وجود العالم في الإنسان في لحظة الوعى به.^(١٣)

و الوجود ليس رابطة بين المحمول و الموضوع في القضية الحملية بل هو متضمن في الموضوع، و متحقق في المحمول بفعل الذهن و نشاط الحكم. و العدم أيضاً ليس رابطة لأنه وجود سلبي. الوجود نور يتجلى للنفس و ينكشف له، إثارة للوجود.^(١٤) و هو أكبر المراحل العشر.^(١٥) و هو ما لاحظته الفارابى من قبل في مقارنته فعل الكينونة في اللغة العربية و اللغة اليونانية.^(١٦)

و مقولات الوجود ثلاث: الواجب و الممكن و الممتنع، طرفان هما الوجوب و الامتناع، و وسط هو الإمكان، كل منها ضروري ذاتي، يتحقق أو لا يتحقق من داخله و ليس بعوامل خارجية. و هى مراحل ثلاث من عملية واحدة. فالوجود مشروع يتحقق. الممكن واجب بالقوة، و الواجب ممكن بالفعل. و الإثبات و النفي مرحلتان في عملية الإيجاد. كل نفى إثبات، و كل إثبات نفى.^(١٧) الوجود وجود نفسي، تجربة شعورية. يمتنع الترجيح فيه بلا مرجح. كما يمتنع القول بالاتفاق لوضوح العلة الفاعلة و القصد و الغاية. هى عملية شعورية سماها صدر المتألهين «شعور الموجودات بمبدعها». إذ ينطلق الوجود كعملية إيجاد من الشعور تتجاوزاً لثنائية المبدع و المبدع في تجربة الإبداع. الوجود و الإمكان ثلاث مراحل لعملية الإيجاد، تحقيق الوجود كمشروع ممكن.^(١٨)

و من الطبيعي أن يكون الواجب واحداً لأنه المثال، مثال المثل من أجل وحدة الهدف و القصد و الغاية. و إذا لم يجب الشيء لم يوجد. فالوجوب علة الوجود. لذلك كان الله واجب الوجود. واجب الوجود ذات تتحقق (كل يوم هو في شأن) عن طريق تحقق كلمته في التاريخ، و تحقق النبوة في المجتمع. واجب الوجود إمكانية قبل أن تتحقق. و يتعين الحق في الخلق بهذا التحقق عن طريق فعل الأفراد و الجماعات. الوجود ليس من المعقولات الأولى أو الثانية بل إمكانية تتحقق. هو خير محض لا مثيل له و لا ضد له لأنه تحقق بالفيض الذاتي. و الشر قصور، فيض سلبي، تحول من الوجود إلى العدم، رجوع إلى الورا. هو خير لا شر فيه.

و الإمكان حرية، يتضمن أكثر من إمكانية، إمكان ذاتي و إمكان استعدادي، إمكان فطري و آخر مكتسب. و هو مرهون بالقدرة. و تحقق الإمكان في الزمان أي في التاريخ و ليس تحققاً صورياً. و إمكان الأشرف اقتضاء و مطلب، باعث و دافع و نزوع.^(١٩) و الإمكان

ليس عدماً بل هو وجوب بالقوة. و الإمكان و القوة من الأسباب الذاتية للوجود. فمن الإمكان يبدأ الصدور. و الممكنات مرايا و مجالى للحق.

و لا يوجد ممتنع مطلق كما يوجد وجود مطلق. فالامتناع سلب و غياب، و الوجود أساسه. الممتنع قائم على إمكانية الوجود، و ليس الوجود قائماً على إمكانية الامتناع. ليس الامتناع تناقضاً منطقياً، استحالة اجتماع النقيضين معاً أو رفعهما معاً مقابل امتناع قيمى و أخلاقى و سياسى مثل امتناع إزهاق الروح و الظلم و الجور و التسلط و الطغيان و الاستغلال و الاحتكار. و امتناع الوجود بالذات أن يكون وجوداً بالغير، لامتناع الاغتراب، اغتراب الأنا فى الآخر، و بالتالى امتناع التبعية، و وجوب الاستقلال، أن تكون الذات نفسها و ليس غيرها، الوجود بالذات وجود ذاتى فردى لا يقاس عليه وجود ذاتى آخر.

و قد تصور صدرالدين الشيرازى أنه لا واسطة بين الوجود و العدم، و أن الوجود مساوق للشئىة، و الصيرورة وسط بينهما.^(٢٠) الوجود يتضمن العدم، و العدم وجود سلبي. و لا وجود للعدم المطلق لأن الوجود هو الأساس.^(٢١) هو مفهوم واحد مجذب لأنه لا يفيض فى حين أن الوجود حرية، متعدد الاتجاهات فى الفيض نحو القصد و الغاية. و المعدم لا يعاد لأنه يتناقض أمام الوجود. الوجود تقدم مستمر يطوى العدم فيه. و لما كان الحكم السلبي يتضمن وجود طرفين كان الوجود متقدماً على العدم. و لا يتصف الواجب بعدم خاص و لا الممكن بالأولى و لا الممتنع. الإمكان مثل الصيرورة الواسطة بين الوجود و العدم أي بين الوجوب و الامتناع. لا يتوقف على العدم بل يطويه.^(٢٢) و العدم ليس شرطاً فى تقدم الفعل لأنه وجود سلبي يتحول إلى إيجاب عن طريق الفعل. و الملكة و العدم ضدان لأن الملكة تحقق، و العدم سلب.

و الوجود ذهنى يدل على أن الوجود مثل قبل أن يتحول إلى واقع فى العالم. فالوجود «معمول» و على مراتب. و المراتب مراحل أفقية و ليست رأسية. و النفس قادرة على الإنشاء أي على الإيجاد. و بالتالى تتأصل التجربة الفلسفية فى التجربة الصوفية عند ابن عربى، و الوجود ذهنى لا يحتاج إلى إثبات بأدلة عقلية. هو كل ما يحتمر فى الذهن، و ما يشعر به الإنسان. هو استشعار الطابع بأفاعيلها و غاياتها كما يقول المحقق الطوسى. و من ثم لا وجه لإشكالات على الوجود ذهنى لأنه ليس موضوعاً للعقل بل هو إدراك النفس للصور الحسية و الخيالية بالإنشاء و الصور العقلية بمشاهدتها عن بعد. و هى ليست موجودة فى القوى المادية، و لا هى موجودة فى عالم وراء النفس و المادة كما هو الحال عند الإشراقيين. و الصفات ما لها وجود عيني، و ما لها وجود ذهنى. و التحقق تحول ذهنى إلى عيني، و العيني إلى ذهنى. تحول المثال إلى واقع، و الواقع إلى مثال. و لا يوجد وجود آخر وراء العيني و الذهني إلا كافتراض جامع بينهما فى الوجود كإمكانية.^(٢٣)

و ما يسميه صدر المتألهين «المعمل» هو الإيجاد^(٢٤) فالوجود إيجاد وفعل وإبداع. و هو بسيط و مركب. هو إيراد ذاتيات الشيء و لوازمه. و الوجود «مجموع» أي أنه قابل للفعل و الانفعال بصرف النظر عن تشخيص العلة في الوجود أو الماهية أو الصيرورة. لذلك يشتد الوجود و يضعف مادام الوجود إيجاداً تقع الحركة فيه. الشدة كيف و الضعف كم.^(٢٥)

و الماهية أكثر المراحل تجريداً، تعريفها و حالاتها بالقياس إلى عوارضها، و أنها غير ملحوظة، و الكلبي و الجزئي فيها، و المعنى و التشخيص، و التعين، و تقومها بالجنس و الفصل، و علاقة الصورة بالمادة. و مع ذلك يمكن إدراك التحول فيها بمحصل الماهية و تقومها بالفعل، مثال ذلك تحقيق الصور و المثل الأفلاطونية دون ما حاجة بالضرورة إلى إثبات العقل المجرد كجوهه. بل إن أفلاطون وافق أستاذه سقراط كما وافق أرسطو بعد نسبة «أثولوجياً» له. وافق أستاذه أفلاطون بالرغم من إبطال ابن سينا لها في الشفاء. العالم الأدنى ظل للعالم الأعلى. و العشق في النفوس يجعلها على اعتبار الأمور الجسمانية المحسوسة مثالات على الأمور الروحانية العقلية، فالماهية تتحقق في الواقع عن طريق عشق النفس.^(٢٦)

و الوحدة و الكثرة أيضاً من أكثر المراحل تجرداً. الوحدة لا تستلزم المفصلة و لالتضاد و الانقسام بل هي مساوقة للوجود. و هي ليست مجرد أمر اعتباري بل هي أمر وجودي، لذلك كان الوجود واحداً و كثيراً في آن واحد.^(٢٧) و نموذج ذلك الأنا و الآخر. فالأنا واحد و الآخر كثير مثل الرسول و الصحابة، و القائد و الجماهير.

و العلة و المعلول أقرب إلى التاريخي منها إلى الصوري.^(٢٨) فهما أقرب إلى الحركة و الفاعلية و النشاط. و هما من مقولات القدرة و الإرادة مثل القادر و المقدور، و الإرادة و المراد. و العلة تدور مع المعلول وجوداً و عدماً كما هو الحال عدد الأصوليين، لا فاعل دون مفعول، و لامفعول دون فاعل. و العلة متقدمة على المعلول بالتحشرف و ليس بالزمان. و يبطل التسلسل و الدور طبقاً للتصور الدائري الشهير لصالح التصور الطولي الذي يبدأ بعلة أولى مع أن التصور الدائري أقرب إلى العلم، و التصور الطولي أقرب إلى الدين. و العلة أقوى من المعلول لأن المعلول صادر عنها. و البسيط علة المركب مع أن البسيط قابل و فاعل، يؤثر و يتأثر في علاقاته بالناس و ليس العلة المطلقة و المؤثر الذي لا يتأثر. و الواحد علة الكثير لأن الكثير يصدر عنه. و الجوهر علة الأعراض لأن الأعراض تتقوم به. و التصورات مبادئ لحدوث الأشياء لأسبقية النظر على العمل و العلة على المعلول. العالم معلول و الواجب علة، و لا يستغنى المعلول عن العلة. و العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة. و علاقة الإنسان بأفعاله مثل علاقة الله بالعالم، يتشابهان في الكمال و النقص. و الفاعل هو الفاعل المريد المختار، و قد تكون العلة شوقاً مثل شوق الهوى إلى الصورة. و لا يوجد بخت أو اتفاق عرضي أو عبث بل

قصد و غاية ضد أنبادقليس. فللأفعال الاختيارية غاياتها. لذلك كانت أفعال الله كلها مصلحة و حكمة، و كذلك غايات كل الكائنات الحية. فالعلة الغائية هي العلة الفاعلة بالحقيقة. إذ تشبه الأشياء بالمبدأ الأعلى، و هو الغاية القصوى و الخير الأقصى.

و القوة و الفعل مقولتان صريحتان على الحركة و النشاط و إمكانية تحويلهما إلى فعل و تحقق، طاقة و حركة، كمون و ظهور، و سهولة تحويلهما من المستوي الصوري إلى المستوي التاريخي.^(٣٩) و الفعل يستلزم القدرة. و يوجد مع الانفعال. و العدم لا يسبق الفعل بل القوة. و القوة ليست عدما بل إمكانية قبل أن تتحقق بالفعل. و القدرة ليست مجرد مزاج بل إرادة قصدية. و لا يقتضى إثبات الحركة إثبات المحرك الأول. فالحركة و الفاعلية و النشاط مقولات إنسانية لا كونية. و لا تقتضى إثبات سبق الفاعل على الفعل، و المحرك على الحركة لأنهما متلاصقان، لا فراغ أو مسافة بينهما. فالعدم الفاصل لا وجود له. و تتقدم القوة على الفعل كإمكانية كما يتقدم الفعل على القوة كبدائية. و ذلك كله يتحقق في الزمان على نحو تدريجي مرحلي. يبدأ الزمان ببداية الفعل و الحركة. و الآن لحظة متميزة في الخلق و الإبداع.

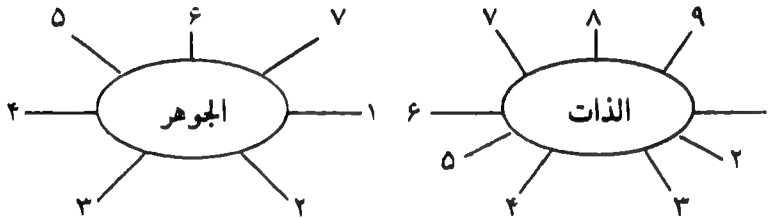
و أحوال الحركة مثل أحوال الصوفية تدل على علامات الطريق المزدوجة مثل الخوف و الرجاء، الصحو و السكر، الغيبة و الحضور، الهبة و الأنس، الفقد و الوجد، جدل السلب و الإيجاب.^(٤٠) و الحركة ليست في المكان بل في الزمان، ليست في الخارج بل في الداخل.^(٤١) و السكون ليس أمراً عديمياً بل هو غياب الحركة أو الحركة في المكان. و الحركة سريعة أو بطيئة طبقاً لمنطق الجدول التاريخي. و قد تتضاد الحركات مثل تضاد الحركة المستديرة و الحركة المستقيمة في تصورين متضادين، التصور العلمي و التصور الديني، الأولى حركة دائمة، و الثانية حركة مؤقتة. و للنفس حركتان، إرادية اختيارية. و قد تجتمع عدة حركات في مكان واحد في صراع بينهما.

و القديم و الحادث هما المتقدم و المتأخر في الفعل و ليس في الكون، يدلان على مراحل التاريخ و مسار المجتمع بين قطبي التجاذب فيه.^(٤٢) و هي ألفاظ قرآنية (من شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر). و هو القادر على تحويل محاور الثقافة الموروثة من البعد الرأسي إلى البعد الأفقي، من العلاقة بين الأعلى و الأدنى في «الحكمة المتعالية» إلى العلاقة بين الأمام و الخلف في «الحكمة المتدانية».^(٤٣)

و العقل و المعقول مثل الحاس و المحسوس، الذات و الموضوع.^(٤٤) فالعلم في النفس وجود ذهني. و التعقل هو اتحاد العاقل بالمعقول. و العقل الفعال مجرد صورة فنية للعلم الكلي. و المثل الأعلى وحدة العقل و العاقل و المعقول، الذات التي تضم المعرفة و موضوعها، و هو العقل البسيط، و الإدراكات الخارجية و الداخلية جزء من العقل. و يمكن حدوث تعقلات كثيرة دفعة

واحدة مثل المدس. و فى هذه الحالة يكون العقل قوه قدسية. العقل إمكانية و استعداد، بعير من العقل الهولاني إلى عقل بالفعل. أما العاقل فهو العاقل بذاته. ليس من شرطه التجريد بل الوعي بالذات. و التعليم ليس تذكراً كما هو الحال عند أفلاطون بل وعياً بالذات. و الحواس لا تعى ذاتها إلا بعد حصول الوعي بالذات أى التعقل، (فإنها لا تعى الأبصار ولكن نعمى القلوب التى فى الصدور). و العقل هو الجانب الناظر فى الوعي الانسانى فى العالم. هو العاقل و العالم معقول، عالم و العالم معلوم.^(٣٥)

و السفر الثانى من الحق إلى الحق هو العلم الطبيعي. لا فرق بين الحق و الخلق، بين الطبيعة و ما بعد الطبيعة، بين الطبيعة المطبوعة، و الطبيعة الطابعة بلفة اسبينوزا. لذلك يستمد العالم الطبيعي من العالم الإلهى بعض المبادئ.^(٣٦) فالخلق حق، و الحق خلق كما هو الحال عند ابن عربى، و ذلك فى تعريف الطبيعة و نسبتها إلى الصورة و النفس و المادة و الحركة، و أن فعلها خير و صلاح. و يتركز السفر على مبحث الجوهر و الأعراض كما هو الحال فى علم الكلام المتأخر، بداية بالأعراض و نهاية بالجوهر. و هى نفس بنية الذات و الصفات، المركز و الأطراف، الواحد و الكثيرة، البؤرة و المحيط على النحو الآتى:



و الأعراض هى مقولات الكم، و الكيف، و الإضافة، و الوضع، و الأين (المكان)، و المتى (الزمان)، و أن يفعل، و أن ينفعل، و الملكية. و يمكن تحويلها من المستوي الصوري إلى المستوي التاريخي لأنها فى الأصل تصور مادى للشيء و صفاته. و هى صورة الإنسان فى الموقف، و الذات فى العالم، و النص فى السياق.

و يتصدر الكم و الكيف. و الكم متصل و منفصل، لا يقبل الشدة و الضعف، لا ضد له بالرغم من معارضته لكم آخر. و المكان ملاً لا خلاء فيه. و الزمان وعي ذاتي. و الوضع تخيل، و الفعل و الانفعال تأثر و تأثير. و الكيف غير الشكل بل حال الشيء. و هو على أنواع: الكيفيات المحسوسة، الملموسة البصرة و المسموعة و المذوقة و المشمومة طبقاً للحواس الخمس

وكما هو الحال في نظرية الوجود في علم الكلام^(٣٧) و في المبصرات يتم تحليل النور و الضوء و الشعاع و البريق. و كلها مظاهر للنفس و الإرادة، و الألم و اللذة، و المزاج، و الصحة و المرض. و هناك كفيات كمية مثل الاستقامة و الاستدارة. و الشكل لا ضد فيه و لا شدة و لا ضعف. و المضاف ليس موجوداً في الخارج بل علاقة ذهنية. و التضاد نوع من الإضافة^(٣٨).

و يأتي الجوهر بعد الأعراض^(٣٩) و يستحيل أن يكون شيء واحد جوهرأ و عرضأ في آن واحد. الجوهر هو الشيء و يتحدد بالأبعاد الثلاثة. و هو متعل مادي أي هولي. و تصاحب الهولي الصورة وللأجسام طبائع خاصة تحركها و تجعلها مؤثرة، لانهم أقدمية الصورة على المادة ما داماً متلازمين. و توجد الأجسام على سبيل التجدد. فالعالم حادث و متجدد، متغير لا يثبت على حال مما يجعله نموذجاً للمجتمع و التاريخ.

و السفر الثالث من الحق إلى الخلق. هو العلم الإلهي النازل الذي لا يأتي إلا استقراء من العلم الطبيعي. و يتكون من عشرة مواقف مثل الايجي حول نظرية الذات و الصفات و الأفعال، استدراكاً على السفر الأول حول واجب الوجود. والأدلة على وجوده صوريه خالصة في حين أن واجب الوجود مطلب و اقتضاء، الشعور بالمثل الأعلى و النزوع إلى تحقيقه. و هو واحد لا شريك له، بسيط لا تركيب فيه، كامل لا نقص يعتريه إلى آخر هذه الصفات الإنسانية لكامل الأوصاف^(٤٠) و هو وصف للذات الإلهية على نط الذات الإنسانية قياساً للغائب على الشاهد. فالأصل الإنسان و الفرع اغترابه خارج ذاته.

و الصفات على العموم هي عين الذات كما تقول المعتزلة و في نفس الوقت زائدة عليها كما تقول الأشاعرة جمعاً بين الموقفين. فالذات واحدة بمفهومات كثيرة^(٤١) و لا حل لها إلا بالعودة إلى الأصل في الذات الإنسانية في تجربة الحب البشري أو القصاص. فالمدل يقتضي التوحيد بين الذات و الصفات، و الرحمة تقتضي التمييز بينها.

و العلم اتحاد المدرك بالمدرك لا على طريقة المعتزلة أو الصوفية أو المثل العقلية الأفلاطونية أو اتحاد العاقل بالمعقول عند فرفوريوس أو ارتسام صور الأشياء في الذات الإلهية، و الانتهاء إلى إضافة العلم للعالم إضافة اشراقية. فالعلم حال للعالم. و هو علم كلي. و مع العلم تأتي رموزه مثل القضاء و القدر و اللوح و القلم و العرش و الكرسي، و هي مراتب العلم. العلم صفة للإنسان ثم يعزى إلى الله قياساً للغائب على الشاهد^(٤٢) و هي صفة يتحلى بها الإنسان و يعشقها الجاهل. و بدلاً من تجسيمها و تأليهها يمكن تحقيقها بالفعل في الأمة حالياً لمحو الأمية منها.

و القدرة في الإنسان عين القوة، و في الله عين الفعلية مما يدل على اشتراك الصفة. و هي قدرة وجوب و ليست قدرة اختيار. و مع القدرة تضاف الإرادة التي تعنى عند المتكلمين الخلو عن الهوى و الانفعال. و القدرة و الإرادة ينبعان من الحكمة. و يمثل صدرالدين أفعاله تعالى بأفعال النفس و قواها. و إذا كانت الإرادة قديمة فيجب الرضا بالقضاء بما في ذلك المعاصي و

الشروع.^(٢٣) وهو ما يتعارض مع كسب الأفعال عند الأشاعرة وخلقها عند المعتزلة. وهى قيمة للتمثل للأمة العاجزة بدلا من تأليه القدرة. والحياة ليست الحياة الجسمية بل الحياة الشعورية.^(٢٤) وهى شرط العلم والقدرة. فلا علم ولا قدرة لميت. وهى قيمة تتمثلها الأمة الميتة الهامدة الراكدة الحاملة، الكم دون الكيف، الجسد دون الروح، الثقل إلى الأرض دون الحركة فى التاريخ.^(٢٥)

والكلام ورموزه مثل الكتاب والقلم وإتزال الكتب وإرسال الرسل وكيفية نزول الكلام وهبوط الوحي على القلب، والظاهر والباطن، ولغة الرمز والإشارة وألقاب القرآن، كل ذلك أدخل فى علوم القرآن ودلالاته دون التعرض للنسخ والمكى والمدنى. الكلام الرأسى أدخل فى نظرية النبوة. والكلام الأفقى هو موضوع العلوم السياسية. وأهم دالتين «أسباب النزول» وأولوية السؤال على الجواب، والمكان والمواقف، و«الناسخ والمنسوخ» وأولوية الزمان والقدرة والأهلية والتطور والتغير. وهو ما ينقص فى التشريعات المعاصرة بعد أن تحول الكلام إما إلى عقائد مطلقة وليس ايدولوجيات سياسية أو إلى أحكام مطلقة دون مراعاة مصالح العباد، وحرفية ونصوص دون روح ومصالح، وعلى عكس الحكمة الصينية القديمة «لا أسمع، لا أبصر، لا أتكلم».^(٢٦) والإرادة تتجلى فى موضوعات العناية والرحمة والشر والضر والقضاء والتقدير، موضوعات العدل عند المعتزلة والفلاسفة والكسب عند الأشاعرة.^(٢٧) فهذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة كما هو الحال عند لينتزر. تبدو العناية فى خلق السموات والأرض والإنسان.^(٢٨) وجميع الموجودات عاشقة لله إذ يسرى العشق فى كل الأشياء. والله هو المعشوق الحقيقى، والإنسان عشق الصور المفارقة مثل عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان. وتتفاوت المعشوقات لتفاوت الموجودات. ويختلف الناس فى المحبوبات طبقا لوعيمهم الذاتى. والمحبة الإلهية خاصة بالعرفاء الكاملين. ومباحث العدل بطبيعتها ألصق بالناس والبشر والكون من مباحث التوحيد دون تأويل. والعلاقة بين القدرة والإرادة علاقة العام بالخاص، الطاقة بالفعل، الإمكان بالتحقق.^(٢٩)

ولما كان السفر الثالث من الحق إلى الخلق تتجلى فيه نظرية الصدور أو الفيض تجاوزاً لثنائية الخلق، ولإيجاد علاقة الله بالعالم على نحو متصل وعلى مراحل فى آن واحد جمعا بين الاتصال والانفصال إلا أنها مراحل أقدية وليست رأسية. والتاريخ مراحل أقدية وليست رأسية.^(٣٠) والفيض أحد مظاهر الجود الإلهى. ومن ثم يمكن تحويل الفيض الكونى إلى فيض إنسانى والتوفيق بين الشريعة والحكمة فى دوام فيض البارئ وحدث العالم.^(٣١)

و السفر الرابع من الخلق إلى الخلق في النفس، عالم الشعور، انتقالاً طبيعياً من الصوري إلى المادي، و من المجرد إلى العيني. و من المتعالى إلى المتداني قبل العودة إليه من جديد في تجرد النفس الناطقة و مفارقتها البدن و المعاد. أحكام النفس و تحديد مراتبها، و البراهين على وجودها و ماهيتها و جوهريتها تدل على الوعي بالذات كتجربة حية بديهية لا تحتاج إلى برهان مثل «الكوجيتو» الديكارتي أو «الإنسان الطائر» عند ابن سينا.^(٥٢)

و تثبت ماهية النفس و جوهريتها و تميزها عن المزاج و جمعها لأجزاء البدن و قواها المتشعبة في البدن و انقسامها إلى المدركة و أنواعها الغازية و النباتية و الحيوانية بالإدراك و العلم. فهي واحدة و كثيرة في آن واحد.^(٥٣) النفس واحدة و قواها ظلال لها. تتعدد ملكات النفس و الإنسان واحد. تتجزأ قواها و الوعي بالذات واحد.

و تتعدد القوى النباتية المتميزة عن الغازية و النامية في الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة. و القوى المصورة في المني و تشابه أجزائه هي النفس البيولوجية. ثم تمييز في النفس قوتان العاملة و العاملة، و يكونان الإنسان الكامل. و لا يمكن تحديد وقت تعلق النفس بالبدن لأن الوعي ينشأ كوعي ذاتي دون انقسام بين النفس و البدن، بالرغم من أن فراقها للبدن سبب الموت.^(٥٤)

و هناك قوى مختصة بالنفس الحيوانية مثل الحس و الإحساس بالملام و غير الملائم و الإدراكات الحسية طبقاً للحواس الخمس. و هو ما يتداخل مع الكيفيات في نظرية الوجود في العلم الطبيعي و طرق الإدراك كالانطباع و تحليل الحول في الأبصار.^(٥٥)

و الإدراكات الباطنة مثل الحس المشترك و الخيال و الوهم و الذاكرة و المحافظة. و النفس واحدة جامعة لكل هذه القوى. تدرك الجزئيات و الكلّيات. و لقد تصورها القدماء متحركة لأن الحركة شرط الحياة. و هي في نفس الوقت جسم. لذلك يشق لفظ «نفس» من «التنفس». هي حرارة و دم، من جنس المدرك و شبيهه، و في نفس الوقت من الأعداد.^(٥٦) و هو ما يشبه التحليلات الوجودية المعاصرة لعلاقة النفس بالبدن خاصة عند ميرلوبونتي في «ظاهريات الإدراك الحسي» و «بناء السلوك».

و النفس الناطقة متجردة عن البدن. فهي ليست جسماً و لا مقداراً. و الصور العقلية فيها لا تنقسم. و تضعف القوة العاقلة مع ضعف الجسم مما يضعف إثبات وجود العقل المفارق للإنسان. و يعني تجرد النفس تميزها عن البدن و الروح في آن واحد. و الروح باقية بعد الموت على عكس المتكلمين الذين يرون أنها جسم لطيف.^(٥٧)

و السؤال هو كيفية تعلق النفس بالبدن و حدوث النفوس البشرية ضد أفلاطون الذي قال بقدومها. فهي جسمانية المحدوث، روحانية البقاء، و هي صورة القدماء عن عالم القدس و سقوطها في هذا العالم، قدم النفوس في مقابل القول بحدوثها. لا تفسد بفناء البدن، جزئية و

كلية، فردية و عامة، متعددة و واحدة. و هذا هو إشكال الثنائية القديمة في تاريخ الفكر البشري في حين أن ثورة المستضعفين تتطلب تجاوز الثنائية التقليدية إلى وحدة النفس و البدن في الوعي بالجسم و الوعي بالعالم. البدن ضعيف، مريض جانع عار. و النفس علية بعلة البدن.^(٥٨)

و بالرغم من تجسم النفس بصور أخلاقها إلا أن التناسخ صاعداً أو هابطاً باطل لاستحالة تعلق نفسين ببدن واحد بالرغم من فاعلية النفس بقبول الصور و الأنواع المختلفة دون علاقة بالأجرام السماوية و وجود برزخين كما قال الغزالي. تنقطع صلة النفس بالبدن حين الموت لاستقلالها في الوجود و تميزها عنه مثل السفينة الجارية في البحر. و الحقيقة أن تناسخ الأرواح يلغى فردية النفس و مسؤولية الإنسان ولكن يثبت استمرار الحقيقة و وحدتها عبر التاريخ. و تكرر النماذج في الواقع مثل حكماء الإشراق. و هو ما عناه المحدثون باسم «الأنماط المثالية».^(٥٩)

و النفوس الشريفة كالمبادئ المفارقة. و الإنسان له منازل و درجات يترقى فيها طبقاً لمراتب التجرد دون إبقاء بعض الصفات و نفى البعض الآخر بل عن طريق الاعتدال. ينتقل الإنسان من العالم البشري إلى العالم النفساني العقلي، ارتقاء بالروح، من المتداني إلى المتعالى. و الموت هو انسلاخ النفس عن البدن و العود إلى الإنسان الأول غير الجسماني كما قال أرسطو. و لا تختلف حواس الإنسان في هذا العالم عنها في العالم الأعلى قياسها للغائب على الشاهد.^(٦٠)

و يثبت المعاد الروحاني ابتداء من تعريف ماهية السعادة الحقيقية و أجلها سعادة القوى العقلية و هى في تجردها و تصورها للمعقولات. و ضدها الشقاوة العقلية و خلو بعض النفوس عن المعقولات لأموار مانعة. و السعادة و الشقاوة حسيّتان عند العامة، روحيتان عند الفلاسفة. الأولى في الدنيا، و الثانية في الآخرة. و قد جعل الغزالي الأولى في الآخرة أيضاً.^(٦١)

و القضية فى المعاد الجسماني بين الإنكار و الإثبات سواء عند فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام خاصة و أن آيات القرآن لها ظاهر و باطن. و حجج الإنكار تقوم على عدم وفاء الأرض للأبدان غير المتناهية، و طلب المكان للجنة و النار، و التزاحم المكانى، و عدم استحالة التناسخ، و انكار البعث، و صعوبة إعادة الأجسام التى مضت عليها دهور طويلة. و الحقيقة أنه مادام المعاد روحانياً فلا لزوم للأجساد. و إذا كانت النفس خالدة بعملها فإن الجسد خالد بمادته. فالمادة لا تفسى و لا تتبدد فى دورة الحياة و الموت، من فوق الأرض إلى تحتها.

و لا يخرج صدرالدين عن التصور التقليدي للمعاد ابتداء من عذاب القبر، و ما تبقى من الإنسان مثل «عجب الذنب» الذى منه يبدأ نشر العظام. الموت و البعث الحسيان حق. فالأجسام قابلة للحياة الأشرف بلا تمايز بين الموجودات. الحشر للعقول و النفوس الحيوانية و الإنسانية و النباتية بل للجماد و العناصر و للهوى و للأجسام المادية. فإله يفيض على الموجودات آخر الزمان. و الكون مستمر و دائم بدوام الله. بل و يتم الحشر بداية بعجب الذنب كما تروى أخبار الآحاد. و الحقيقة أن هذه التمثيلات المادية لكيفية الحشر تقوم على قياس

الغائب على الشاهد، و بعقلية الغرائب و العجائب. مع أن الخلود مطلب نفسي خالص من خلال الفعل و الأثر، بعد إنساني و ليس في الأشياء.

و يستمر تجسيم المعاد في علامات الساعة مثل نفخ الصور، و القيامتان الصغرى و الكبرى، و الميزان و الصحائف و الكتب و الأعراف و الجنة و النار و النعيم و العذاب و شجرة طوبى و شجرة زقوم، و الزبانية و الملائكة و العرش و ذبح الموت في صورة كبش أملح، و كلها آيات في التصوير الفني لعالم العجائب و الغرائب. دلالتها في محاسبة النفس طبقاً للأعمال، راحة الضمير أو عذابه، ملحمة البداية و النهاية. لها تأويلها عند أهل العرفان، التطلع إلى المستقبل، و تحقيق الهدف. فالصراط صورة للمعرفة، و الصحائف للأعمال، و الميزان للعلوم، و أبواب الجنة و النار السبعة مشاعر إنسانية مجمعة.^(٦٢)

٣. من الثوري إلى الأيديولوجي

إذا كانت قراءة صدر المتألهين ممكنة من أجل رد الصوري إلى التاريخي فإن قراءة الخميني تكون أيضاً ممكنة من أجل رد الثوري إلى الأيديولوجي، و العملي إلى النظري، و الخطابة السياسية إلى النظرية السياسية. فقد استعمل الإمام الخميني في الخطاب الإسلامي الثوري القول الخطابي في الخطب و البيانات الثورية، و هو الأغلب، و القول الجدلي و هو الأقل مثل كشف الأسرار في جدله مع الخصوم في الداخل و الخارج، و القول البرهاني في مؤلفاته الفقهية مثل تحرير الوسيلة و ملخصاته المختلفة مثل من «هنا المنطلق» و «زبدة الأحكام» و هو الأقل، و نادراً ما يستعمل القول البرهاني من أجل التأصيل النظري للثورة الإسلامية كما فعل في الحكومة الإسلامية و في جهاد النفس أو الجهاد الأكبر. و إذا كان صدر المتألهين قد اتجه نحو الحكمة المتعالية و الشواهد الربوبية على المستوي النظري فإن الإمام الخميني قد انشغل بمجاهدة أعداء الأمة في الخارج و في الداخل على المستوي العملي. الأول خارج الزمان و المكان، و الثاني داخل الواقع و التاريخ. و عندما يجد نفسه مضطراً للظهور في أجهزة الاعلام الغربية و الإجابة على أسئلة الإعلاميين تظهر بعض الجوانب الأيديولوجية. و الإمام الخميني على وعي بضرورة مواجهة العالم بأيديولوجية إسلامية ثورية لم تكتمل بعد. و على أحفاده إتمام المهمة و أداء الرسالة.^(٦٣)

و تقل الشواهد الثقيلة في خطبه و بياناته السياسية باستثناء (إنا لله و إنا إليه راجعون) في بيانات التعزية للشهداء. التحول إذن من الخطابة السياسية إلى التنظير السياسي ممكن نظراً للاعتماد على الواقع مباشرة، الواقع الجماهيري أو على الأقل الواقع السياسي من خلال الجماهير. فالجماهير جزء من الخطاب، طاقة الجماهير و ليس عقلها.

و هو ليس بعيداً عن روح الستينات و خطاب الستينات، خطاب حركات الاستقلال الوطنى مثل عبدالناصر، و سوكارنو، و نكروما، و سيكوتورى، و بن بللا، و يمكن تحويله إلى خطاب ما بعد الاستقلال من أجل بناء الدول و تربية العقول.

و يمكن تصنيف مؤلفات الحمينى التى طبعت حتى الآن فى أربعة أنواع: الفقه، و أصول الفقه، و الحديث، و العرفان، و مع أنه أستاذ الفلسفة و العقيدة، تغيب المؤلفات الفلسفية أو الكلامية الخالصة. و الفقه تقليدي باستثناء بعض الزيادات فى الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و الدفاع، و بعض المسائل المستحدثة. أصول الفقه يدور حول الاجتهاد و التقليد، و المنافع و المضار. و الحديث علم نقلى خالص لا يستطيع المحدثون مباراة القدماء فيه فى نقد السند و إن استطاعوا ذلك فى نقد المتن. و العرفان لديه نابع من العبادات و تأسيس الجانِب الأخلاقى فيه، ثم الانتقال من الأخلاق إلى العرفان بعد تصفية النفس و تحليلها بالفضائل و كما هو الحال فى السفر الرابع فى النفس، من الخلق إلى الخلق عند صدر المتألهين.^(٦٤)

فمن حيث الكم يغلب على المؤلفات العرفان و الأخلاق و التصوف ثم الفقه ثم أصول الفقه ثم الحديث. فالعرفان لديه أقرب إلى الأخلاق. و قد بدأ الإمام الحمينى مدرسا للأخلاق و انتهى مدرسا للأخلاق. و يتبع أسلوب القدماء فى الشرح و الحاشية، و هى من متطلبات مراتب علماء الشيعة.^(٦٥)

أ. من ولاية الفقيه إلى ولاية الأمة. الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه هو أهم كتاب نظرى فى الفقه السياسى و تتم ممارستها عملياً بالرغم من الخلاف عليها جذرياً بين الإسلاميين عملياً، و حول مداها بين الاصلاحيين و المحافظين. و بالرغم من أن العلماء و رثة الأنبياء، و أن الفقهاء أمناء الرسل إلا أن هذه الوراثة تتحقق فى وظيفة الحسبة و هى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية أى الرقابة على السلطة التنفيذية كنوع من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فى الأسواق و هو الأصل الخامس من أصول المعتزلة. هى أمانة «الدين النصيحة» التى يقوم بها كل عالم من علماء الأمة من فوق المنابر أو فى ساحات المساجد أو فى حلقات الدرس أى بلفة العصر فى أجهزة الإعلام.^(٦٦)

إن الفقهاء ليسوا سلطة تنفيذية بل سلطة تشريعية و قضائية. إنما الذى يقوم بالتنفيذ هى المؤسسات و السلطات التنفيذية منها بما فى ذلك وظيفة الإمام أى رئيس الدولة و رئيس الوزراء و الوزراء و قواد الجيش. لا يمثل الفقهاء ولاية اعتبارية إذا كانت تعنى الولاية التنفيذية التى تقوم بها مؤسسات الدولة. تعنى الحاكمية لله إذن ليس لشخص رجل الدين بل الحاكمية للقانون. و الشريعة وضعية بالرغم من أن الله واضعها و الإمام مستنبطها، و المحارس عليها و ليس منفذها. السلطة التنفيذية فى أيدي أهل الاختصاص، أهل الحل و العقد. العلماء هم المرجع فى التشريع و القضاء و ليس فى الحكم، الحكم الثورى. و الإمامة عقد و بيعة و

اختيار. العلماء ليسوا منصوبين للحكم بل للنصيحة. و لا يعزلون لأهمهم القادرون على عزل الحاكم الظالم و الخروج عليه إن لم يستمع إلى النصيحة، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و تقض البيعة، و مصالحة الأعداء أو التهاون في الذب عن البيضة، و تقوية الثغور أو في استرداد حقوق المظلومين أو في عدم تحقيق المقامد الكلية للشريعة. و ليس الخميني ذاته رئيس دولة. فرئيس الدولة مدني و ليس رجل دين له فقط حق الرقابة و الإشراف دون سلطة التنفيذ.

أما الولاية التكوينية فإنها أقرب إلى عقائد الشيعة منها إلى النظم السياسية. هي تشخيص كوني للإمام، و تأليه للسلطة في حين أن الحكم مسألة شرعية. و بالرغم من أن الله هو واضع الشريعة إلا أنها شريعة وضعية تقوم على أحكام الوضع أي ميدان الفعل و مكوناته في العالم: السبب، و الشرط، و المانع، و العزيمة و الرخصة، و الصحة و البطلان كما حددها الأصوليون. هي موضوع شهادة و ليست موضوع غيب، في الأرض و ليست في السماء مع الناس و ليست مع الملائكة، في مواجهة عروش الملوك و لا تحمل عرش الله، سلطة إنسانية و ليست مرتبة كونية «لا يبلغها ملك مقرب و لا نبي مرسل».^(٦٧)

إن التحول من ولاية الفقيه إلى ولاية الأمة يحفظ الدولة من جذور التسلط و التصور الهرمي للعالم و تحديد العلاقة بين طرفية بين الأعلى و الأدنى في تصور رأسي و ليس بين الإمام و الخلف في تصور أفقي. الأوامر من القائد إلى الشعب، و التثوير من الشعب إلى القائد خشية الانتقال من سلطة إلى سلطة، من الملك إلى الإمام، و تظل بنية التسلط قائمة. هي حكومة الشعب و ليست حكومة الله، و الجنود جنود الشعب و ليسوا جنود الله، و الثورة واجب شرعي و ليست حكومة الله. و الجنود جنود الشعب و ليسوا جنود الله، و الثورة واجب شرعي و ليست وعد الله. الثورة ليست مجرد تغيير النظام السياسي عن طريق الانقلاب بل تغيير بنية التسلط من الثقافة الموروثة التي صبت في الثقافة الشعبية أساس الثقافة السياسية.

ب. من جهاد النفس إلى الجهاد الأكبر. و ربما كان جهاد النفس أو الجهاد الأكبر أقرب نصوص الإمام الخميني إلى صدر المتألهين. يبدو فيه الإمام مصلحاً أخلاقياً تقليدياً. لا يشكك في صحة حديث «عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» الجهاد الأصغر هو جهاد العدو و الجهاد الأكبر هو جهاد النفس. في حين يشكك بعض المصلحين المعاصرين مثل أبي الأعلى المودودي و حسن البنا و سيد قطب في رواية الحديث نظراً لضعف سنده و خطورة منته على الصراع ضد الاستعمار و الصهيونية.^(٦٨) الثورة الأخلاقية عند الإمام شرط الثورة السياسية، و الأخلاق الفردية أساس البنية الاجتماعية، و القدوة الحسنة تسبق تجنيد الجماهير.

و في نفس الوقت يستشهد الإمام بقول الحسين بن علي بأن الحياة عقيدة و جهاد في سبيل الحرية و الاستقلال و استعادة الحقوق السلبية، جهاداً ينصر به المستضعفون و المظلومين، جهاداً يدفع به الظلمة و الجائرون، جهاداً في سبيل الرفعة و المنعة و العزة و الفضيلة و المجدا.^(٦٩)

و المناجاة الشعبانية غير النظرية الثورية، و ضيافة الله غير حركة التاريخ، و حجب النور و الظلمة غير جدل التاريخ، تقدماً و نكوصاً، و قيام الأمم و سقوطها، و نهضة الشعوب و انهيارها، و بعد العلم و العمل و ليس الإيمان. الإيمان فى حاجة إلى برهان من العلم. الإيمان هو الدافع و الباعث، المحرك و المنبه. صحيح أن اليقظة خطوة أولى فى السلوك و لكن العمل الفعلي وسيلة تغيير المجتمع و حركة التاريخ.

ج. من فقه العبادات إلى فقه المعاملات. و للإمام الحنفى تحرير الوسيلة^(٧٠) و هو كتاب تقليدي فى الفقه باستثناء الكتاب السادس فى «الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر» و الفصل الملحق به فى «الدفاع». و فى نهاية الجزء الثانى «المسائل المستحدثة» مجرد ملحق إضافى دون أن يكون كتاباً فقهياً جديداً^(٧١) و تختلف الكتب فيما بينها من حيث الكم. أكبرها الصلاة ثم الطهارة. و بدأ التحول من فقه العبادات إلى فقه المعاملات^(٧٢).

و أكبر تحديث فى المسائل المستحدثة الصلاة و الصوم فى وسائل السفر الحديثة مثل الطائرات. و مازالت تغلب عليها المسائل الاقتصادية التقليدية مثل المعاملات البنكية، التأمين و الكمبيالات و السرقفلية و بطاقات الائتمان أو بعض المسائل الفيزيائية المعاصرة مثل التلقيح و التوليد، و التشريع و الترقيع، و تغيير الجنس من ذكر إلى أنثى أو العكس أو بعض المسائل الإعلامية مثل الراديو و التلفزيون. و فقه الثورة ليس هو فقه العبادات أو على أكثر تقدير فقه التجارة و البيع و الشراء، بل فقه الصناعة و التصدير و الشركات المتعددة الجنسيات و السوق العالمى و منظمة التجارة العالمية. و المعاملات البنكية تشكل البورصة و منظمة التجارة العالمية و اتفاقية الجات، و البنك الدولى، و صندوق النقد الدولى، و الديون، و المواد الأولية، و الأسواق، و العمالة، و الهجرة و انقطاع العام، و التأمين.

و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر هو فقه المصالح العامة، فقه الأمة. و مع ذلك مازال يدور عند الإمام الحنفى على تصور فردي، و ليس تصوراً جماعياً. أهم مشكلة فيه هو الوجوب و بالطريقة التقليدية، فرض الكفاية و فرض العين. المسائل حجج عقلية و حالات افتراضية أكثر منها «نوازل» واقعية. و على أكثر تقدير هى حالات اجتماعية بعيدة عن أحزان العصر و مآسيه. و يمكن أن تتطور أكثر فى كيفية مواجهة الحاكم الظلم و الخروج عليه كما هو الحال فى الفقه السنى. و يبدأ التغيير بالقلب و هو ليس السكوت حرصاً على نقاء الضمير بل التعبير عنه بمحركات الوجه و لغة الجسد. ثم يأتي اللسان أى الجهر بالحق. و أخيراً تأتى اليد أى التغيير الفعلي. فمراتب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر عند الإمام الحنفى مراتب تصاعدية من القلب إلى اللسان إلى اليد. و هى عند أهل السنة مراتب تنازلية باليد ثم باللسان ثم بالقلب طبقاً للحديث الشهير «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه

فإن لم يستطع فبقليه، وهذا أضعف الإيمان»^(٧٣) كما أنه يعتمد على الشواهد الثقيلة من القرآن والحديث وأقوال الأئمة على و الحسين، ناذج البطولة فى التاريخ.

و الأمثلة السياسية المباشرة على مراتب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر قليلة. فمن ناذج المراتبة الأولى و هو الزجر القلبي أنه لو كان فى إعراض علماء الدين و رؤساء المذهب عن الظلمة و سلاطين الجور احتمال التأثير ولو فى تخفيف ظلمهم و جب عليهم ذلك. و لو كان فى رد هدايا الظلمة و سلاطين الجور احتمال التأثير فى تخفيف ظلمهم أو تخفيف تجريمهم على مبتدعاتهم و جب الرد و لم يجوز القبول. و هناك عدة مسائل أخرى تدور كلها على كيفية مواجهة الجور.^(٧٤) و فى ختام كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فصل عن الدفاع.^(٧٥)

د. من فقه المعاملات إلى فقه الثورة. إن المشكلة الرئيسية فى فكر الإمام الخميني هى ثنائية التقليد و الثورة. فهو عالم تقليدي فى مؤلفاته العلمية خاصة فى العلوم الثقيلة، الحديث و الفقه أو العلوم الثقيلة العقلية خاصة أصول الفقه، و فى نفس الوقت صاحب خطاب سياسي، بيان أو نداء أو رسالة إلى الجماهير. و ما بينهما فراغ فى الأيديولوجيا السياسية، فى الإبداع السياسي، فى الفقه الثوري، الحلقة المتوسطة بين الفقه القديم و الثورة الحديثة. و هو ما يسمى بلغة العصر الثقافة الشعبية الحامل للثقافة السياسية أو ما سماه جرامشى الثقافة الوطنية، الغائبة فى الجزائر مثلاً مما يجعل التضحية بها سهلاً ميسوراً من الخطابين النقيضين، السلفى التقليدى و العلماني الحديث. هناك نظريات بلا ممارسات، و ممارسات بلا نظريات. و النية متوافرة لملأ هذه المنطقة الوسطى بين التراث القديم و الواقع المباشر، بين الفقه التقليدي و الثورة المعاصرة. دور الفقهاء هو التحول من فقه الحيض و النفاس إلى فقه المقاومة، و من إمامة الصلاة إلى إمامة الأمة كما أنشد محمد إقبال من قبل:

يا إماماً لركعة فى الورى أما تدرى ما إمامة الأقوام؟

و هذه النية لم تتحقق. و لم يملأ أحد هذا الفراغ إلا القلائل مثل طالقانى، و على شريعتى و محمد خاتمى. و هو ما لاحظته الإمام الخميني و تنهأ للأجيال القادمة.^(٧٦) لم يشأ الإمام الخميني تنوير الثقافة الإسلامية الموروثة أو العاملة و تركها تقليدية و هو فى خضم الممارسات الثورية. لذلك تشدد المحافظة الدينية لدرجة خطورة التراجع عن مكاسب الثورة عندما تصبح الثقافة التقليدية معادية للثقافة الثورية كما هو الحال الآن فى الصراع بين المحافظين و الإصلاحيين. و الاستقلال فريضة شرعية. لقد فرض الله على كل مؤمن و مؤمنة المحافظة على البلاد الإسلامية و الذود عن استقلالها.^(٧٧)

الإسلام ثورة سياسية و ليس مجرد شعائر و عبادات فقهية. الثورة و التحرر و التقدم أسماء تدل على نفس الشيء. و الإسلام أو الجهاد يعنى فى العصر الحاضر الثورة ضد الظلم

و الطغيان. العلماء هم العلماء الأحرار و ليس فقهاء السلطان أو فقهاء الحيز و النفاس. رجال الدين الفقهاء هم حصون الإسلام. و الأئمة، على و الحسين غاذج البطولة فى التاريخ. للعلماء إذن دور فى الثورة و الوقوف أمام الحاكم الظالم، فتثوير رجال الدين شرط الثورة السياسية. و ربما تحتاج المرحلة الراهنة للخطاب الدينى السياسى للثورة الإسلامية إلى التحول من فقه الثورة إلى أيديولوجية الثورة. كان الرسول ثوريا و كان الصحابة حوله يشاركونه فى التجربة الثورية. الثورة واجب شرعى كما أن النظر عند ابن رشد واجب بالشرع. و الطلبة هم علماء المستقبل. و من هنا أنت ضرورة تثوير المؤسسات الدينية و الحوزات العلمية. فالنبوة ثورة على الطاغوت. و الوحي ثورة على التسلط و الطغيان.

كان يمكن استعمال فقه القدماء، فقد المظالم و ديوان المظالم، و فقه الخروج على الحاكم الظالم، و التوحيد و العدل عند المعتزلة و الخوارج، و تصوف المقاومة من إعادة بناء الموروث القديم من جانبه التسلطى إلى جانبه الثورى، و من ثقافة الحاكم إلى ثقافة المحكوم، و من عقائد السلطة إلى عقائد المعارضة.^(٧٨)

هـ. من الممارسة السياسية إلى التأصيل النظرى. و أعداء الأمة اليوم نوعان: من الخارج و من الداخل. و كل منهما سبعة. فأعداء الخارج هم:

١. الاستعمار هو الأخطبوط الحديث لنهب ثروات المسلمين و السيطرة على مقدراتهم و تفتيت صفوفهم طبقاً لبدأ «فرق تسد». شيعة و سنة باسم الغيرة على الطائفة فى العراق و إيران. تحتاج مقامة الاستعمار إلى نظرية فى المقاومة. و ربطه بالرأسمالية كما فعل لينين و بالمركية الأوربية و بالعنصرية و بالهيمنة كقصد كما حاول «علم الاستغراب».

٢. و أمريكا هى الشيطان الأكبر، و المستكبر الأعظم. تريد غزو العالم كله و السيطرة عليه. تتحالف مع الصهيونية ضد العرب و المسلمين. و لا فرق بين أمريكا و روسيا و الصين و كل الدول الكبرى فى النيل من الإسلام كل على طريقته. لذلك على الجميع الاتحاد ضد أمريكا العدو الأول. فالتفرقة رأس كل رذيلة. و الحقيقة أنه لا يكفى الهجوم عليها بل يضاف إلى الهجوم تحليل نظامها السياسى و الإقتصادى و الاجتماعى، و معرفة نقاط ضعفها و قوتها حتى يتحول العدو إلى موضوع دراسة و ليس موضوع خطابة تحشد الجماهير و تهزم الجيوش.

٣. و الصهيونية نوع من الاستعمار الاستيطانى الجديد. استولت على أكثر من نصف فلسطين فى ١٩٤٨ م، و واصلت إسرائيل اعتداءاتها على فلسطين و العرب فى ١٩٥٦ و ١٩٦٧ حتى احتلت فلسطين كلها. و من ثم لا يجوز شرعاً الصلح معها، منفرداً أو جماعة. و ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة. لذلك على كل مسلم أن يتأهب و يسلح نفسه ضد إسرائيل. لا فرق بين الإمام الحسين و عبدالناصر فى الستينات، فى نفس العصر لذلك سلمه عبدالناصر

وأيده ضد عدوها المشترك الاستعمار والشاه وإسرائيل. مسألة تحرير القدس في حاجة إلى لاهوت الأرض.^(٧٩) اعترف بها الشاه، واعترفت بها مصر، ولا يجوز شرعا الصلح بين إسرائيل أو الصلاة في الدار المغصوبة.^(٨٠)

٤. والرأسمالية تقوم على نهب ثروات الشعوب. فالمشروع الاستعماري الغربي هو مشروع مادي استهلاكي يقوم على الربح والمضاربة والاستغلال والاحتكار، قانون الغاب الذي وضعه دارون و نيتشه. وقد يكون ذلك صحيحا فأين الاشتراكية الإسلامية القادرة على إعطاء البديل؟ وأين تطوير الاقتصاد الإسلامي و مكوناته؟ وأين ممارساته في العالم الإسلامي الخاضع للنظام الرأسمالي العالمي؟

٥. و الماركسية مذهب مضاد للإسلام، مادية وإلحاد و شيوعية كما هو الحال في التصور الشعبي و نقد الوعاظ و الدعاة من رجال الدين. و الماركسيون الإسلاميون تعبير الشاه. فلإسلام عذر الماركسية حتى مع تحالف الاثنين لإسقاط الشاه. و مع ذلك للماركسيين الحق في المواطنة و حرية التعبير. و ماذا عن الاتفاق في المبادئ العدل الاجتماعي و المساواة بين البشر، و العمل مصدر القيمة، و رفض الاحتكار و الاستغلال و التكوين الطبقي للمجتمع؟ و لا يجوز اتهام أحد بالكفر و الإلحاد لأنه لم يشق أحد على قلوب الناس، و لا يجوز الحكم على أحد أو جماعة بأنهم مجرمون يجب قتلهم بعد ثبوت هويتهم حتى بلا تحقيق و رحمة بهم بعد التحقيق مادام الحكم قد صدر قبل المداولة و إلا سالت الدماء أنهارا، و أخذ الحابل بالنابل، و عمت موجة التكفير كما كان الحال في عصر الإرهاب بعد اندلاع الثورة الفرنسية.

٦. و العلمانية كما غرزا كمال أتاتورك في تركيا و رضاخان في إيران نبذ للدين و قضاء عليه، و فصل للدين عن الدولة، و تقليد التجربة الغربية. تجعل الغرب غوذاً يحتذى به. مع أن الغرب تجربة ضمن تجارب أخرى شرقية تقول بالتجاور بين القديم و الجديد، و إسلامية تقول بالاجتهاد. و ماذا عن قيمها الإسلامية مثل العقل و العلم و الإنسان و الحرية و الديمقراطية و التقدم و الحرية؟ و ماذا عن مقاصد الشريعة ابتداء، الحياة، و العقل، و الحقيقة، و العرض أي الكرامة الوطنية، و المال أي ثروات الشعوب؟

٧. و المنظمات الدولية ألوية في أيدي الدول الكبرى و أداة لتنفيذ سياستها. تقوم على المعيار المزدوج في تطبيق مواعيها. إذا سرق فيهم الشريف تركوه، و إذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد. و تمثل هذه القوى ميزان العلاقات في العالم بعد الحرب العالمية الثانية لصالح الغرب و أمريكا. و لهما السيطرة على الإعلام و الرأي العام الدولي. إن الدول الكبرى لا تفكر في حقوق الإنسان إلا للرجل الأبيض و تستعملها ضد الحكومات التي تخرج على بيت

الطاعة و تعصى أمريكا. وثيقة حقوق الإنسان فى الغرب تستخدم لتضليل الأمم «لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم، إنا لله و إنا إليه راجعون».^(٨١)

و الأعداء فى الداخل أيضاً سبعة

١. الملكية و تأخذ شرعيتها من الوراثة و ليس من الشعب، من الدم و ليس من البيعة. لذلك تجد أحلافها فى الخارج و ليس فى الداخل، مع الأجنبى و ليس مع الوطنى. و الإسلام يعارض مبادئ الملكية. و كل من يلاحظ السيرة النبوية يرى أن الإسلام جاء لهدم الظلم و الملكية، و أن الملكية من أرذل مظاهر الرجعية القذرة.^(٨٢)

٢. التسلط و الطغيان و ما يصاحب ذلك من تعذيب و قهر للشعوب نتيجة للملكية الشاهنشاهية، و الدستور ما هو إلا قناع لاختفاء التسلط. و الهدف من إقامة الحكم الإسلامى إسقاط النظام الاستبدادى. لذلك كان دور الشعوب بقيادة المثقفين و العلماء و الأحرار الثورة ضد الحكام. فمشكلة المسلمين هم حكام المسلمين المستبدين. الثورة واجب شرعى، ثورة المستضعفين ضد المستكبرين دون انتظار المهدي.^(٨٣)

٣. الفساد و مظاهر الانحلال فى السر و العلن، ليس فقط الانحلال الخلقي بل الفساد السياسى، و الرشوة، و تهريب الأموال. و هو ما عرض الإمام فى الأمور المستحدثة مجدداً فقه المعاملات القديم. و بعد أن تخلى العالم الإسلامى عن اختياره الاشتراكى فى الستينات و دخل فى العولمة و التخصص و قطاع الأعمال زاد الفساد لأن القيم الليبرالية التى تقوم عليها الرأسمالية لم يتمثلها مثل العقلانية و المنافسة الشريفة.

٤. و الرجعية يمثلها رجال الدين، فقهاء السلطان و فقهاء الحيض و النفاس. يزينون للسلطان ما يشاء و يبررون له من القرارات ما يريد. تخلق طبقة من رجال الدين، تتوسط بين الحاكم و المحكوم و تستفيد من الاثنين. الرجعية ضد التمدن و العصرية، و الإسلام دين التقدم. و تمثلها الحكومات العميلة للغرب، و مشاريع الأحلاف الإسلامية، و التى تبدد أموال المسلمين من عائدات النفط و تعتبرها ملكية خاصة للعائلات مع أنها من الركائز مما فى باطن الأرض الذى هو ملك للأمة.^(٨٤) و تتجلى مظاهر الرجعية فى النعرات القومية و الطائفية و الحكومات العميلة المهزومة و وعاظ السلاطين و الإسلام المسوخ و المهزومين.^(٨٥)

٥. البهائية و المجوسية و الزرادشتية و كل الطوائف و الأقليات التى تظن واهمة أن الإسلام دين الأغلبية، أتاها و أفداً من الخارج، و أنها تمثل الديانات الوطنية فى البلاد قبل الإسلام. و البهائية قراءة صهيونية للعرفان، معبدها الرئيسى فى تل أبيب. تسقط الجهاد السياسى و تستر

بالمحبة لتخفى أبشع أنواع الاستغلال. و المجوسية و الزرادشتية نحل و ثنية تعلّى من شأن ديانات فارس القديمة على حساب دين التوحيد.

٦. التبعية للغرب نظراً لارتباط الإسلام بالوطن و مصالح الناس. لذلك كان الشاه حليفاً للغرب وصنيعة له، و كان الغرب أكبر نصير له. أصبح الغرب مثلاً يحتذى به عند معظم الحكومات الإسلامية. فالغرب لا يتعاون إلا مع الحكومات العميلة، و يعادى النظم الوطنية كما هو الحال في معاداة الثورة الإسلامية في إيران و النظم الوطنية في ماليزيا و الصين.

٧. نهب ثروات الشعوب في مظاهر البذخ و عنجهية السلطان كما فعل الشاه فيما سماه بأعياد قورش، و بناء القصور و تبديد الأموال حتى اشتد التفاوت بين الأغنياء و الفقراء، بين من يملكون و من لا يملكون. و انشق الوطن قسمين، في السياسة: راع و رعية، حاكم و محكوم، جائر و مظلوم. و في الاقتصاد: غنى و فقير، مالك و مملوك، عامل و عاطل.

و. من الروحانيين الأحرار إلى الثوار الأحرار. التحول من العرفان إلى الثورة إذن ممكن، من «الروحانيين الأحرار» مجموعة ١٥ خرداد إلى الثوار الأحرار أو المسلمين الثوار، الصوفية المناضلين، الإشرافيين المجاهدين.^(٨٦) و يدعو الإمام الحسين إلى الالتحاق بالانتفاضة الإسلامية من أجل الشعوب المستضعفة، فالهتافات و المظاهرات عبادة و صلاة.^(٨٧) الإسلام حاضر في أيّ جزء من العالم به نهضة ضد المستكبرين. والله تحرر، الله أكبر قاصم للجبارين «و نريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض و نجعلهم أئمة و نجعلهم الوارثين». «لا إله إلا الله» إعلان تحرر البشر، نفى الآلهة المزيفة بفعل النفي «لا اله» ثم إثبات الإله الحق الذي يتساوى أمامه البشر جميعاً يفعل الاستثناء «إلا الله».^(٨٨)

دور المثقفين و العلماء في توير ثقافة الشعوب. فالأعياد الدينية مناسبات لتوير الثقافة الشعبية، و الفتاوى قادرة على التأثير في حركة الجماهير مثل فتوى التمسك الشهيرة نموذجاً للأمر الثوري. و في العالم ما يفوق المليار مسلم. فالتوحيد عقيدة و ثورة، الدعوة إلى توحيد الأمة الإسلامية دعوة سياسية قائمة على التوحيد. و الأمة الواحدة نموذج تاريخي للإله الواحد. و يغيب هذا الربط بين النظر و العمل، بين التوحيد الديني و التوحيد السياسي في الحكومة الإسلامية.^(٨٩)

الإسلام دين سياسي، الأولوية فيه للسياسة كما هو الحال عند ما تسمى تونج. و أي دعوة لفصل الدين عن السياسة، و السياسة عند الدين كما كان يقال في مصر أثناء الجمهورية الثانية (١٩٧٠ - ١٩٨١) «لادين في السياسة، و لاسياسة في الدين» هو قضاء على الدين و السياسية في آن واحد. يعلم السلطان أنّ الدين ثقافة الأمة و أنّ تويره يقضى عليه، و أنّ

السياسة فعل الأمة للوقوف فى مواجهة السلطان. الفصل بين الدين و السياسة هو فصل بين النظر و العمل، بين العقل و الثورة، بين القصد و الأداة.^(٩٠)

و الوعي الجماهيرى موضوع لعلم السياسة كما فعل فريرى فى «تربية المضطهدين». و تدوير الخطاب الدينى أيضاً موضوع لتحليل الخطاب السياسى و الثقافة السياسية. و يمكن التحول من البيانات السياسية القصيرة النفس إلى التنظير السياسى المعق، و من الفتاوى الثورية إلى التنظير الثورى، و من النتائج العملية إلى المقدمات النظرية. و تلك مهمة أجيال قادمة بوعي تاريخى فى التحول فى الخطاب السياسى من مرحلة الاستعمار إلى مرحلة ما بعد الاستقلال حفاظاً على مكتسبات الثورة.

ز. من الهجاء السياسى إلى التحليل السياسى. و هناك فرق بين الهجاء السياسى و السب السياسى من ناحية و النقد السياسى و التحليل السياسى من ناحية أخرى. ربما تستطيع بعض التعبيرات مثل «مزبلة التاريخ»، «الرجعية القذرة» و غيرها حشد الجماهير و إلهاب حماسها و لكن بطريقة وقتية و استجداء لتصفيتها. ثم يعود الظلام السياسى من جديد دون فهم أو إدراك. إنَّ الهجاء السياسى مثل التكفير الدينى و الإقصاء الاجتماعى. و هو تحول من الفكر إلى الشخص، سومن الوضع إلى الفرد. و الظواهر الاجتماعية و السياسية لها بنياتها المستقلة عن الأشخاص.^(٩١) لذلك لا يجوز تشخيص النظم السياسية فى رموزها. فالنظام السياسى متقل عن الأشخاص.^(٩٢)

إنَّها مهمة الجيل الثانى للثورة الإسلامية تأسيس الأيديولوجية الإسلامية الثورية التى تربط بين الماضى و الحاضر، القديم و الجديد، التراث و المعاصرة. و تحول فقه العبادات و المعاملات إلى فقه الثورة و الانتفاضات، و تصوف الاستسلام إلى تصوف المقاومة، و الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية، و من العقيدة إلى الثورة، و من النص إلى الواقع، و من النقل إلى العقل حتى تأمن الثورات الإسلامية انشقاقها و صراعها بين الأخوة الأعداء، المحافظين و الإصلاحيين و الذى يصل فى بعض الأقطار الإسلامية إلى حد الصراع المسلح، و الدين و الوطن هما الخاسران.

الهوامش:

١. أحيا السلطان محمد الفاتح العثمانى النقاش من جديد بطلبه من العلامة خوجه زاده أُوحد علماء الروم فى عصره (٨٥٣ هـ) كتابة تهافت ثالث للتحكيم بين التهافتين السابقين. و شهد له بالبريز العلامة الدوانى و سائر معاصريه. انظر النصوص الثلاثة، طبعة مصطفى البابى الملبى، القاهرة (د.ت).

٢. ابن باجه: تدبير التوحيد، تحقيق د. من زبادة، دار الفكر الإسلامي، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م. ابن طفيل: حى بن يظان، تحقيق أحمد أمين، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦.
٣. يعتبر مشروع «التراث والتجديد» محاولة لرد هذا الفراغ في الأيديولوجية الثورية خاصة في الجبهة الأولى، إعادة بناء التراث القديم مثل علم الكلام في «من العقيدة إلى الثورة»، و علوم المحكمة في «من النقل إلى الإبداع»، و علم أصول الفقه في «في النص إلى الواقع»، و علوم التصوف في «من الفناء إلى البقاء»، و العلوم التقليدية الخمسة: القرآن و الحديث و التفسير و السيرة و الفقه في «من النقل إلى العقل».
٤. و هذا ما فعله ماركوز في العقل و الثورة، انظر در استنا: هريوت ماركوز: العقل و الثورة، «الفلسفة و الثورة»، قضايا معاصرة ج ٢، في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧ ص ٤٦٦ - ٥٢٥.
٥. و هذه التجربة السابقة على العمل المنطقي يسميها هوسرل Vorverstandniss. و قد طبق ذلك بولتمان في «المسيحية البدائية».
٦. اعتمدنا أساساً على المحكمة المتعالية الطبعة الثالثة (٩ اجزاء) دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨١.
٧. انظر دراستنا: تجديد علم الأصول عند الإمام محمد باقر الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، العددان ١٢/١ - ١٢/٢ - ٢٠٠٠ ص ١١٥ - ١٣٤. و أيضاً النهاج السنة الخامسة ١٤٢١ - ٢٠٠٠ بيروت ص ١٥١ - ١٧٤. و أيضاً «من السنن التاريخية إلى فلسفة التاريخ»، بحث مقدم لمؤتمر محمد باقر الصدر، قم فبراير ٢٠٠١.
٨. اخذنا فقط المحكمة المتعالية كنموذج لفكر صدر المتألهين.
٩. السفر الأول أكبر الأسفار من حيث الحجم ج ٣/٢/١ (ص ١٣٦١) ثم الرابع ج ٧٨٣/٩/٨ (ص) ثم الثالث ج ٧/٦ (ص ٧٥٨) ثم الثاني ج ٥/٢ (ص ٦٣٥).
١٠. الأسفار الأربعة ج ٢/١.
١١. يتكون السفر الأول من مراحل عشر، و الثاني من فئون عشرة، و الثالث من مواقف عشرة، و الرابع من أبواب أحد عشرة.
١٢. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج ٢، التوحيد، مديبولي، القاهرة ١٩٨٨؛ ص ٧٦ - ٣٣٨.
١٣. و هذا ما سماه هوسرل نشأة العالم Ursprung der Welt. و قد أصبح الوجود في العالم أحد المقولات الرئيسية في الوجودية خاصة عند هيدجر و ميرلو بونتي و ياسبرز.
١٤. المحكمة المتعالية، ج ١، السفر الأول، المرحلة الأولى، المنهج الأول، ص ٢٣ - ٨٣ و إنارة الوجود مصطلح هيدجر.
١٥. أكبر المراحل كما الأولى (٣٠٤ ص)، ثم العاشرة (٢٤١)، ثم السادسة (٢٦٩)، ثم السابعة (١٨٣)، ثم الرابعة (٨٠)، ثم الثانية (٦٧)، ثم الثامنة (٦٠)، ثم الثالثة (٥٢)، ثم الخامسة (٤٤)، ثم التاسعة (٣٤).
١٦. و قد جعل ذلك عثمان أمين أحد مظاهر الجوانية، انظر الجوانية، أصول عقيدة و فلسفة ثورة، دار القلم بيروت ١٩٦٤ ص ٢٦٧ - ٢٧٤ و أيضاً فلسفة اللغة العربية، المكتبة الثقافية، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٦٥.
١٧. و هذا هو معنى Aufhebung عند هيجل.
١٨. و هو ما قصده سارتر بجعله الوجود مشروع Project و ياسبرز أيضاً Entwurf.
١٩. كما هو عند كانط و فشته، المطلب أو الاقتضاء I: exigence.
٢٠. و هذا ما لاحظته هيجل في علم المنطق.
٢١. و هذا عكس جان بول سارتر الذي جعل عدم أساس الوجود في الوجود و عدم.
٢٢. هذه هي المرحلة الثانية، ج ١، ٣٢٧ - ٣٩٤.
٢٣. المحكمة المتعالية، ج ١، ٢٦٣ - ٣٢٧.
٢٤. هذه هي المرحلة الثالثة، ج ١، ٣٩٤ - ٤٤٦.
٢٥. و هذه هي تفرقة برجسون بين الكيف و الكم، التوتر و الامتداد، الزمان و المكان، الحس و العقل.
٢٦. هي المرحلة الرابعة، ج ٢، ٨١ - ٢.
٢٧. هي المرحلة الخامسة، ج ٢، ٨٢ - ١٢٦.
٢٨. هذه هي المرحلة السادسة، ج ٢، ١٢٦ - ٣٩٦.

٢٩. هي المرحلة السابقة، ج ٣، ١ - ١٨٤.
٣٠. هي المرحلة الثانية، ج ٣، ١٨٤ - ٢٢٤.
٣١. و هي تشبه تحليلات برجسون للزمان و الحركة.
٣٢. هذه هي المرحلة التاسعة، ج ٣، ٢٢٤ - ٢٧٨.
٣٣. انظر دراستنا «من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية». قراءة فى صدرالدين الشيرازى، المؤتمر الدولى الأول، طهران ٢٠٠٠.
٣٤. هذه هي المرحلة العاشرة، ج ٣، ٢٧٨ - ٥١٩.
٣٥. و هو ما سماه هوسرل Noëtic, Noëse.
٣٦. الحكمة المتعالية، ج ٥، ٢٣٨ - ٣٥٠.
٣٧. من العقيدة إلى الثورة، ج ١، المقدمات النظرية، الفصل الرابع، نظرية الوجود، ص ٢١١ - ٢٢٦.
٣٨. السابق: الكم، ج ٤، ٨ - ٣٩، المكان، ج ٤، ٣٩ - ٥٨، الأين، ج ٤، ٢١٥ - ٢١٩، الزمان، ج ٤، ٢١٩ - ٢٢٠، الوضع، ج ٤، ٢٢٠ - ٢٢٣، أن يفعل و أن يفعله، ج ٤، ٢٢٣ - ٢٢٨، الكيف، ج ٤، ٥٨ - ١٨٨، الكيفيات الكمية، ج ٤، ٥٨ - ٦٢، الاستقامة و الإستدارة، ج ٤، ١٦٢ - ١٨٨، المضاف، ج ٤، ١٨٨ - ٢١٥.
٣٩. السابق، ج ٤، ٢٨٨ - ٢٨٥.
٤٠. هذا هو المواقف الأول، السابق، ج ٦، ١١ - ١١٨.
٤١. الموقف الثانى، ج ٦، ١١٨ - ١٣٩.
٤٢. الموقف الثالث، ج ٦، ١٣٩ - ٣٠٧.
٤٣. الموقف الرابع، ج ٦، ٣٠٧ - ٢١٣.
٤٤. الموقف الخامس، ج ٦، ٢١٣ - ٢٢١.
٤٥. الموقف السادس، ج ٦، ٢٢١ - ٢٢٦.
٤٦. الموقف السابع، ج ٧، ٢ - ٥٥ انظر دراستنا: *الروحى و الواقع، دراسة فى أسباب النزول، هجوم الفكر و الوطن*، ج ١، التراث و العصر و الحضارة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص ١٧ - ٥٦.
٤٧. الموقف الثامن، ج ٧، ٥٥ - ١٩٢.
٤٨. الموقف التاسع، ج ٧، ١٩٢ - ٢٨٢.
٤٩. الموقف العاشر، ج ٧، ٢٨٢ - ٢٣٢.
٥٠. الموقف التاسع، ج ٧، ١٩٢ - ٢٨٢.
٥١. الموقف العاشر، ج ٧، ٢٨٢ - ٣٣٢. و انظر أيضا حسن حنفى: *من النقل إلى الإبداع*، مع ج ٣، ج ١، تكوين الحكمة، الفصل الثانى: الإلهيات و الطبعات، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١.
٥٢. الباب الأول، السابق، ج ٨، ١ - ٣٨.
٥٣. الباب الثانى، السابق، ج ٨، ٣٨ - ٧٨.
٥٤. الباب الثالث، السابق، ج ٨، ٧٨ - ١٥٥.
٥٥. الباب الرابع، السابق، ج ٨، ١٥٥ - ٢٠٥.
٥٦. الباب الخامس، السابق، ج ٨، ٢٠٥ - ٢٦٠.
٥٧. الباب السادس، السابق، ج ٨، ٢٦٠ - ٣٢٥.
٥٨. الباب السابع، السابق، ج ٨، ٣٢٥ - ٤٠٠.
٥٩. السابق، ج ٩، ١ - ٧٨. الأنماط المثالية Archetypes.
٦٠. السابق، ج ٩، ٧٨ - ١٢١.
٦١. السابق، ج ٩، ١٢١ - ١٨٥.
٦٢. السابق، ج ٩، ١٨٥ - ٣٨٢.
٦٣. مقابلة لوموند، الإمام الحمينى، ص ٣١٣.

٦٤. في الفقه: آداب الصلاة، تحرير الوسيلة، متن كامل للدورة الفقهية، البيع، دروس فقهية في النجف الأشرف (أربعة مجلدات)، كتاب الطهارة، بحوث فقهية (ثلاث مجلدات)، المكاسب المحرمة (مجلدان)، رساله تتضمن بعض الفوائد في المسائل الموبقة الصعبة.

في أصول الفقه: الرسائل، بالنسبة إلى قاعدة لا ضرر ولا ضرار والإستصحاب، التعادل والتراجع والاجتهاد والتقليد والتقية (جزءان)، تهذيب الأصول، تقريرات دروس أصول الفقه في مدينة قم بخط العلامة النبيخ جعفر السبحاني (ثلاثة مجلدات)، نيل الأوطار في قاعدة لا ضرر ولا ضرار، رسالة في الاجتهاد والتقليد، توضيح المسائل، زبدة الأحكام، في الحديث: أربعمائة حديث، حاشية على شرح حديث رأس الجبالوت للقاضي سعيد وشرح مستقل على ذلك الحديث، شرح حديث جنود العقل والجهل.

في العرفان: مصباح الهداية، دعاء السحر، أسرار الصلاة أو معراج السالكين، رسالة في الطلب والإرادة، كشف الأسرار، جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، حاشية على مفتاح الغيب، حاشية على فصوص الحكم للقيصري.

الإمام الخميني: دروس في الجهاد، وثائق ومواقف من مسيرة جهاد الإمام القائد آية الله الخميني منشورات مجلة فلسطين المحتلة (د.ت) ص ٢٢ - ٢٤.

٦٥. وقد رجعنا إلى المؤلفات العربية المؤلفة أو المترجمة الآتية:

- الحكومة الإسلامية، نشر د.حسن حنفي، القاهرة ١٩٧٩.

- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، نشر د.حسن حنفي، القاهرة ١٩٨٠.

- دروس في الجهاد والرفض (نسخة مصورة) (د.ت).

- موقف الإمام الخميني تجاه إسرائيل، منشورات ١٥ خرداد، ١٣٩٤، ١٩٧٤٥.

- تحرير الوسيلة (جزءان).

- من هنا المنطلق، الآداب، النجف الأشرف ١٩٧٤.

- زبدة الأحكام، مؤسسة الوفاء، بيروت (د.ت).

- الإمام في مواجهة الصهيونية، مقتطفات من خطب الإمام حول الصهيونية، مركز إعلام الذكرى الخامسة لانتصار الثورة الإسلامية في إيران، طهران ١٤٠٣ هـ.

- دروس في الجهاد، وثائق ومواقف من مسيرة جهاد الإمام القائد آية الله الخميني، منشورات مجلة فلسطين المحتلة (د.ت).

- مختارات من أعمال الإمام الخميني، وزارة الإرشاد الإسلامي (د.ت).

- الإمام الخميني و١٥ خرداد، ترجمة محمد جواد المهدي، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران ١٤٠٢ هـ.ق.

- الإمام الخميني و١٢ فروردین، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران ١٤٠٢ هـ.ق.

- مشاكل وعقبات أمام وحدة المسلمين، إعداد: محمد علي حسين كما نتحدث عنها الإمام القائد، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران ١٤٠٣ هـ.

- مسألة تحرير القدس، مركز الإعلام العالمي للثورة الإسلامية في إيران (د.ت).

- مسألة المهدي المنتظر، مركز الإعلام العالمي للثورة الإسلامية في إيران (د.ت).

- نداء إلى أبناء العالم الإسلامي، وزارة الإرشاد الإسلامي (د.ت).

٦٦. ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق محمد أحمد عانور، جريدة الشعب، القاهرة ١٩٧١. و أيضا: ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة (د.ت)، و أيضا ابن تيمية: الحسبة أو وظيفة الحكومة الإسلامية، المكتبة العلمية، القاهرة (د.ت). القرشي: معالم القرية في أحكام الحسبة، أو وظيفة الحكومة الإسلامية، المكتبة العلمية، القاهرة (د.ت). القرشي: معالم القرية في أحكام الحسبة، تحقيق محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

٦٧. الإمام الخميني: الحكومة الإسلامية ص ٥١ - ٥٢.

٦٨. حسن البناء، سيد قطب، أبو الأعلى المودودي: الجهاد في سبيل الله، دار الاجتهاد، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٩٧.

٦٩. الإمام الخميني: جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، ص ٩ - ٣٢.

٧٠. الإمام الخميني: *تحرير الوسيلة*، ط ٣، ١٣٩٧ هجري قمرى (جزءان).
٧١. وقد طبع هاتان الإضاقتان لأمينهما في *من هنا النطلق* الآداب، النجف الأشرف، ١٩٧٤، زبدة الأحكام، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان (د.ت).
٧٢. يضم الجزء الأول ثمانية عشر كتاباً هي: ١ - الطهارة، ٢ - الصلاة، ٣ - الصوم، ٤ - الزكاة، ٥ - الحج، ٦ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ٧ - المكاسب والمناجر، ٨ - الشفعة، ٩ - الصلح، ١٠ - الإجارة، ١١ - الجمالة، ١٢ - العارية، ١٣ - الوديعة، ١٤ - المضاربة، ١٥ - الشركة، ١٦ - المزارعة، ١٧ - المساقاة، ١٨ - الدين والفرض.
- و يتكون الجزء الثاني من سبعة وعشرين كتاباً هي: ١ - الرهن، ٢ - الحجر، ٣ - الضمان، ٤ - الحوالة والكفالة، ٥ - الوكالة، ٦ - الإقرار، ٧ - الهبة، ٨ - الوقف والحوالة، ٩ - الوصية، ١٠ - الإيمان والتذور، ١١ - الكفارات، ١٢ - الصيد والذباحية، ١٣ - الأطمعة والأشربة، ١٤ - الغصب، ١٥ - اللقطة، ١٦ - النكاح، ١٧ - الطلاق، ١٨ - الخلع والمباراة، ١٩ - الظهار، ٢٠ - الإيلاء، ٢١ - اللعان، ٢٢ - الموارث، ٢٣ - القضاء، ٢٤ - الشهادات، ٢٥ - الحدود، ٢٦ - القصاص، ٢٧ - الديات.
- أما ترتيب كتب الفقه من حيث الكم فعلى النحو الآتي (عدد الصفحات):
- الصلاة (١٤٣)، الطهارة (١٢٣)، الحج (٩١)، النكاح (٨٩)، المكاسب، المناجر (٤٢)، الزكاة (٥٩)، الديات (٥٥)، الحدود (٥٣)، القضاء (٥١)، القصاص (٤٥)، الموارث (٤١)، الصيد (٣٤)، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٣١٩)، الوقف وأحواله (٢٩)، إحياء الموات والشركات (٢٤)، الطلاق (٢٤)، الإيمان والتذور، الغصب (٢٣)، الصيد والذباحية (٢١)، الوصية (١٨)، الإجارة (١٦)، اللقطة (١٥)، المضاربة (١٤)، الشركة، الحجر (١٣)، الوديعة (١٢)، الوكالة، الكفارات (١٠)، الصلح، الرهن (٩)، الحوالة، الكفالة (٨)، المزارعة، الإقرار (٧)، الشفعة، الضمان، الهبة، (٦)، الجمالة، العارية، المساقاة، الخلع، المبارزة (٥)، اللعان (٤)، الظهار (٣)، الإيلاء (٢).
٧٣. الإمام الخميني: *من هنا النطلق*، ص ٩٠ - ٩٩.
٧٤. مثل: مسألة (٣) عدم الخوف من حكام الجور. مسألة (٥) لا يجوز تولي الحدود والقضاء من قبل الجائر. مسألة (٦) لو أكره الجائر على تولي أمر من الأمور جاز إلا القتل. مسألة (٧) جواز تولي الفقيه الجامع للشرائط أمراً من قبل والى الجور. مسألة (٨) جواز تصدي الفقيه من قبل الجائر لا يجاب الأحكام الشرعية دون أن يؤدي ذلك إلى مفدة أعظم. مسألة (١٠) لا يجوز الرجوع في الخصومات إلى حكام الجور.
٧٥. الإمام الخميني: *من هنا النطلق* ص ١٠٣ - ١٢٤.
٧٦. «إن حصر واجبات الفقهاء وعلماء الدين بمراسم العبادات وبيان أحكامها وشرائنها من طهارة ونجاسة ودعاء و مناجاة فحسب هو من مخلفات سموم المستعمرين أعداء الإسلام، قاتلهم الله أنى يؤفكون. إن أول واجبات الفقيه العارف بأحكام الشريعة الإسلامية هو النهضة والقيادة من أجل إعلاء كلمة الله في الأرض، والجهد المستمر لتطهير أرض الله من أعداء الله عز وجل. ومن واجبات الفقيه حمل السلاح وقيادة الجيوش ومكافحة الأعداء في ميادين الجهاد المشرفة. إن من صلب واجباتنا الدينية العمل الدائم من أجل تشكيل دولة إسلامية صحيحة قائمة على أساس العدل والحرقة والجهاد». دروس في الجهاد ص ٥.
٧٧. الإمام الخميني: *جهاد النفس أو الجهاد الأكبر*، ص ٧٠ - ٧١ / ٧٦ / ٩٣.
٧٨. د. حسن حنفي: *تراث السلطة وتراث المعارضة، هموم الفكر والوطن*، ج ١، التراث والعصر والحداثة، دارقباء القاهرة ١٩٩٨، ص ٣٦١ - ٣٧٢.
٧٩. الإمام الخميني: مسألة *تحرير القدس*، ص ٢ - ١١ موقف الإمام الخميني تجاه إسرائيل ص ١٠٨ - ١١٥ / ١٤٨، ٢٢١ - ٢٥٠، دروس في الجهاد والرفض، ص ١٢٣ - ٢٥٤.
٨٠. حسن حنفي: هل يجوز شرعاً الصلح مع بنى إسرائيل؟، اليسار الإسلامى، القاهرة ١٩٨١، ص ٤٩ - ١٢٧.
٨١. الإمام الخميني: دروس في الجهاد، ص ٢٧٥ - ٢٨٦.
٨٢. الإمام الخميني: *من هنا النطلق*، ص ٤٨.
٨٣. الإمام الخميني: مسألة *المهدي المنتظر*، ص ٢٢ - ٢٣.

٨٤. الإمام الخميني: نداء إلى أبناء العالم الإسلامي بمناسبة الإعلان عن مشروع عهد الاستلام.
٨٥. الإمام الخميني: مشاكل و عقبات وحدة المسلمين، إعداد محمد علي حسين.
٨٦. الإمام الخميني: من هنا النطلق، ص ٦١.
٨٧. الإمام الخميني: دروس في الجهاد، ص ٣٧٧.
٨٨. د. حسن حنفي: «ماذا تعني: أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله»، الدين و الثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، ج ٧، اليمن و اليسار في الفكر الديني، مديبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٤٧ - ١٤١.
٨٩. الإمام الخميني: من هنا النطلق، ص ٤٩ - ٥٠.
٩٠. «فالإسلام دين السياسة بشؤونها. و يظهر ذلك لمن له أدنى تدبر في أحكامه الحكومية و السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية، فمن توهم أن الدين متفك عن السياسة فهو جاهل لم يعرف الإسلام و لا السياسة». من هنا النطلق، ص ٥، تحرير الوسيطة، ص ٢٣٤.
٩١. «ليعلم رئيس الولايات المتحدة الأمريكية أنه أفذر إنسان على وجه الأرض لدى الشعب الإيراني»، من هنا النطلق ص ٣٤، مزبلة التاريخ، الإمام الخميني و ١٢ فبراير، مركز اعلام الذكرى الثلاثة لانتصار الثورة الإسلامية، ص ٨.
٩٢. يذكر الإمام الخميني كثيراً الشاه و صدام و السادات.
- و من النقل إلى العقل حتى تأمن الثورات الإسلامية انشاقها و صراعها بين الأخوة الأعداء، المحافظين و الإصلاحيين و الذي يصل في بعض الأقطار الإسلامية إلى حد الصراع المسلح، والدين و الوطن هما الخاسران.

منهجية صدر المتألهين في التفسير القرآني

محسن صالح^١

مقدمة

القرآن الكريم هو الكلام الإلهي الموحى به إلى رسوله الأكرم (ص)، و هو الكتاب الذي يحوى بين دفتيه كل ما ينفع الناس في دينهم و دنياهم، و هو أيضاً دستور المسلمين و المؤمنين في كل زمان و مكان. لهذا فقد عكف المسلمون الأوائل، و عبر القرون، على قراءته و ترتيله و التبحر في معانيه، فاستخرجوا الأحكام الشرعية، و عمقوا النظر في تفسيره و تأويله فنظروا في الدفاع عن العقائد السماوية في التوحيد و النبوة و المعاد و غير ذلك.

واهتم العلماء الأوائل بتفسير **القرآن** كل حسب توجهاته و ميوله الفقهية، الكلامية والسياسية... أو المعرفية و ذلك إما لإيجاد التسويغ الشرعي للملائم لخطابه و لسلوكاته تجاه ربه و نفسه و أمته أو اتجاه الكون و الحياة و العالم. و لما كان **القرآن الكريم** أول مصادر التشريع الإسلامي اجتهد المفسرون و الفقهاء منهم خاصة في تطوير استنتاجاتهم لهذا الكلام الإلهي كلما استجد لهم من العلوم و المحوادث مما لم يتم التطرق إليه فيما سبق، و أصحاب النزعات العقلية الفلسفية كالشيخ الرئيس ابن سينا، و في أول محاول لمطابقة أو مواءمة ما هو قرآني مع ما هو حكمي إنساني ولج إلى **القرآن** من باب بعض الآيات ليجد تسويفاً فلسفياً لمقولاته في العقل و النفس.

١. أستاذ في الجامعة اللبنانية، بيروت.

سمحت طبيعة النص القرآني، بما فيه من آيات محكمات و آيات متشابهات، لوجود هذا التنوع من التفسير. و بما ساعد في تطور أساليب و منهجيات التفسير وجود مدارس و تيارات فكرية و سياسية و فقهية. تماماً كصور العقول عن الحياة.

طرق و منهجيات التفسير قبل صدر الدين الشيرازي

منذ بزوغ فجر الإسلام و بدء الوحي و الرسالة الشاملة كان على الرسول (ص) شرح و تفسير الآيات المنزلّة من النواحي المتعددة: اللغوية و الحكمية و العملية. نشأ من هذه السيرة و التفسير و الهداية ما يعرف بسنة النبي (ص): الأقوال و الأفعال و القرارات.

سار التابعون على هدى سنة النبي (ص) و الصحابة قريبا العهد من النبي (ص) و من كان معروفاً منهم بصلته و قربه من النبي (ص)، و بما أن المسلمين قد آمنوا بالكتاب و السنة كمصدرين من مصادر المعرفة و التشريع لحياتهم هذه، و الحياة ما بعد الموت، فقد عكفوا على دراسة القرآن و تفسيره، و العودة إلى السنة عندما تنغلّق على أفهامهم بعض الآيات، و تطرأ على حياتهم حادثة لم يسبق لهم أن واجهوها أثناء وجود الرسول (ص) بين ظهرانيهم. كان من الطبيعي أن تتعدد التفسيرات تبعاً لطريقة تناول المفسر، فإن كان لغوياً فإنه يفسر القرآن من الناحية اللغوية، و إن كان متكلماً فإنه يشرح و يفسر العقائد الإلهية، و خاصة من الوجهة الكلامية التي تناسب نزعه فإن كان أشعرياً أو معتزلياً حاول أن يثبت معتقداته الأساسية من خلال الآيات التي تدعم و تؤسس لفلسفته الكلامية، و إن كان متصوفاً نزع نحو التفسير الصوفي و هكذا وُجد العديد من التفسيرات للقرآن الكريم: التفسير بالمأثور و التي تستند على الحديث و السنة المتواترة، و تفسير القرآن بالقرآن، و التفسير الصوفي، و التفسير اللغوي... الخ.

و قد عُرِفَ التفسير على أنه إيضاح لمعاني آيات القرآن الكريم و إمطة اللثام عن أغراضها و دلالاتها (العلامة الطباطبائي، الميزان، الجزء الأول، ص ٢). و لعل من أكثر التفسيرات الباقية و المعتمدة و الشاملة هو تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل أي القرآن^(١) هذا التفسير حاز إعجاب المفسرين ممن فسر بالمأثور و من فسر بالرأي. السيوطي و غيره أبدوا إعجابهم بهذا التفسير على أنه «أحسن و أكبر التفاسير» (السيوطي، الإتيقان، ج ٢، ص ١٩٠).

جمع الطبري العديد من الأحاديث حول كل آية و كافة ما قيل بصدها. و يناقش الطبري كل شهادة و قول بشكل نقدي. فهو يدون الآية و يضع الروايات و يناقشها، أولاً فيما بينها، و الاعتراضات عليها و بعد ذلك يبدي رأيه بكل تجرد و موضوعية. و أحياناً يقول: «وهم

يقولون (كذا) وهذا موافق لرأينا». بالإضافة إلى ذلك فهو يفسر الآية من الناحية اللغوية مع شواهد دلالية لغوية من الشعر الجاهلي، مع عدم إغفاله لبعض الآراء الكلامية والفقهية. أما ابن كثير من جهته وضع كتاباً في التفسير اسماء تفسير القرآن العظيم^(٣)، وهو اتبع فيه طريقة التفسير بالمأثور، حيث عارض التفسير بالرأي. يشرح ابن كثير الآية من الناحية اللغوية و يستشهد بآية أخرى أكثر وضوحاً ليؤيد رأيه حول الأولى و بعد ذلك يسند تفسيره بقول مأثور من السنة. وكذلك يفعل السيوطي في تفسيره «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» الذي يشير إليه في إقتائه (ج ٢، ص ١٨٣) حيث يدون الآية و ما يتعلق بها من أحاديث من السنة عبر سلسلة من الرواة. (الإتقان، ج ٢، ١٩٠).

التفسير بالرأي و الذي يقال إنه ابتدأ مع المعتزلة، يفترض استعمال العقل في استخراج المعاني و الدلالات للآيات القرآنية. و لهذا، فإنَّ المعتزلة و انسجاماً مع نظريتهم في الوحدة المطلقة / التنزيه / لله تعالى عن معاني التشبيه فقد فسروا مجازياً بعض الآيات التي يبدو معناها الظاهر متضماً لمظاهر تجسدية (كالأبصار، واليد: يد الله فوق أيديهم، لاتدركه الأبصار).. (انظر الآيات ٢٢٠ - ٢٣، من سورة ٧٥ / القيامة). و قد سمي العلامة الطباطبائي هذه المنهجية بأنها «تطبيق لا تفسير» إضافة إلى قوله بأنهم يفسرون القرآن و ينطقون آياته و لا يجعلون الآيات تتكلم بنفسها. (الميزان، ج ١، ص ٤، و القرآن في الإسلام، ص ٤٩ - ٥٠). تفسير الزمخشري «الكشاف»^(٣)، و تفسير الرازي «مفاتيح الغيب»^(٤) أمثلة لهذا النوع من التفسير.

الزمخشري (ت. ١١٤٤) ينتمي إلى فرقة المعتزلة التي عرفت باعتمادها على الرأي في تناولها للقضايا العقائدية والفقهية و الكلامية، و هو كان لغوياً. هذان المظهران وظفهما الزمخشري في تفسيره، أو تحليله للآيات القرآنية. لهذا فهو لم يعر اهتماماً كبيراً للروايات و الأحاديث و دقة أسانيدھا. فقد اتهم الزمخشري بالبدعة و عدم الإخلاص للسنة. (السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٧٨).

الرازي من جهته، جمع أكبر كمية ممكنة من الأحاديث، القواعد والمعاني اللغوية، علم الكلام، الفلسفة، و الأدب الصوفي، عند تناوله للآيات الخلافية. فهو يناقش و يدافع و يؤيد و يعترض متتقلاً بين كافة هذه الحقول المعرفية. و هو كمتكلم يستعمل المقدمات المنطقية والقواعد الفلسفية في الدفاع عن النبوة و الوحي، و هو لهذا فقد أنتقد لانحرافه عن سياق الآيات المفسرة. (السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ١٩٠).

أما المنهجية الشيعية التقليدية في التفسير لم تختلف كثيراً عن التفسير الأخرى عند أهل السنة سوى أن الشيعة اعتمدوا في تفسيرهم على الروايات المنقولة عن أئمة أهل البيت (ع). (الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص ٥٠).

المفسرون الأوائل من الشيعة كانوا من الأئمة (ع)، وخاصة الإمام الصادق (ع) (ت ٧٦٥). و البعض ينسب للإمام الصادق (ع) تفسيراً صوفياً^(٥). هناك تفاسير شيعية أخرى كتفسير الكوفي^(٦)، و القمي^(٧)، تؤيد ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي، فهذه التفاسير تدون الآية و تفسرها بالمأثور عن أهل البيت (ع). و لهذا فهم تجنبوا الاجتهاد و استعمال الرأي، المفسرين المتأخرين كالطوسي و ملاصدرا فقد استعملوا الاجتهاد و الرأي (الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص ٥١).

التفسير الفلسفي و الذي باشره ابن سينا (ت ١٠٣٧ م) بإشاراته لآية النور، لم يكن شائعاً و لا كان في نية الفلاسفة الدخول في تفسير للآيات المحكمات خاصة. فالفلاسفة اعتبروا أن هذه المهمة موكلة للفقهاء^(٨).

أما التفسير الصوفي فإنه يركز على المعين الباطن للنص القرآني. فقد رأى أهل التصوف أن هناك أربعة مستويات لمعاني الآيات: العبارة، الإشارة، اللطائف و الحقائق، فالأولى تختص بعامة المسلمين، و الثانية تختص بأهل التصوف، و الثالثة للأولياء و الرابعة بالأنبياء.

أول هذه التفاسير الصوفية و أقدمها تفسير سهل التستري (ت ٨٩٦ م). يركز التستري على مقاطع / آيات منتقاة من القرآن و يسترعي الانتباه للعمق و التحذير للذين تنطوي عليهما الآية. و هذه الطريقة و كأنها التأثير و التأثير الذين يمارسهما الشيخ الصوفي على المريد – السماع و السلوك^(٩).

التفسير الفلسفي / العرفاني

١. و مع تطور الحياة و تشعبها و ظهور التيارات الفلسفية و الصوفية و العرفانية برز التفسير الفلسفي كأحد المنهجيات الوافدة و التي حاول أصحابه إظهار التوفيق ما بين النص الديني – من مصدره الأول – و التأويل الإنساني لأنماط التعقل الإنساني و خاصة ما سمي بالحكمة، أو التوفيق ما بين الفلسفة و الدين.

و التفسير الفلسفي يختلف كثيراً عن المنهجيات الأخرى في التفسير. ابتداءً هذا الاتجاه مع ابن سينا (١٠٣٧ م)، كإشارات للتفسير العرفاني، و تطور مع الشيخ ابن عربي (ت ١٢٤٠ م). ابن سينا و ابن عربي، و آراؤهما و المفاهيم التي وصلا إليها و خاصة في الوجود «و الإنسان الكامل»، و الحقيقة المحمدية الأثر البالغ على تفسير آخوند صدر العرفاني. و العرفان كما هو واضح من نصوص الملاحدرا يعني افتراض أن هناك معنأً باطناً للقرآن الكريم. و هذا يفترض أيضاً الغوص في معاني النص و مفاهيمه الأولية، و هو ما يعني، فيما يعنيه التأويل.

و التأويل، أو العودة بالنص إلى مفاهيمه و معانيه الأولى، أو الأصول التي انطلق منها النص من حيث الدلالة و الأبعاد و الغايات، فلا بد أن ينشغل به أصحاب العقول و الإدراكات

التي وصلت عقولهم إلى مستوي الصفة/ العقل المستفاد. هذه المرحلة، التي يسميها الشيخ الغزالي، (ت. ١١١١م)، محصورة لطبقة خواص الخواص، والتي يصبح فيها العقل قادراً على المعرفة الشهودية المباشرة من «المبدأ الفعال» وبدون وساطة^(١). وهذا برأي صدرالدين الشيرازي لا يتناقض مع النص الصريح. وهو يقول:

فاعلم أنّ مقتضى الدين و الديانة أن لا يؤول المسلم شيئاً من الأعيان التي نطق بها القرآن و الحديث إلا بصورها و هيئاتها التي جاءت. اللهم إلا أن يكون ممن خصه الله بكشف الحقائق و المعاني و الأسرار، و إشارات التزويل و تحقيق التأويل... (تفسير آية الكرسي، ص ١٦٦).

و تمهيداً مع اعتقاده هذا، قد ألّف صدر المتألهين العديد من الكتب التي تفترض هذا المعنى العميق و الباطن للآيات القرآن الكريم. من هذه الكتب (إضافة إلى تفسيره و الذي حققه محمد خواجوى مؤخراً في قم): أسرار الآيات، و مفاتيح الغيب و شرح أصول الكافي.

ملا صدرالدين الشيرازي بمجد الفلسفة الإسلامية، كان الأول من بين الكثيرين أقرانه من الفلاسفة المسلمين، الذي كرس عدداً من كتبه، في التفسير التي حاول من خلالها التوفيق ما بين الحكمة و الشريعة. هذه المنهجية الجديدة في تناول النص الفلسفي و النص الديني المقدس انتجت غطاءً جديداً من الحكمة لم يتوفر لغيره من الفلاسفة هذا النجاح. فعلى يديه نضجت الفلسفة المتعالية و خاصة عبر نظريته: أسبقية الوجود على الماهية، و الحركة الجوهرية، و أخذ التفسير شكلاً و منهجاً جديدين لم يعرفهما من قبل، فكان بذلك سباقاً في الحقلين. هذا إضافة إلى مزجة إلى أبعد الحدود بين المفاهيم الحكيمية و النصوص القرآنية، بحيث لم تعد تميز بين ما هو تفسير للدين الإلهي الأصيل و بين ما هو فلسفي شامل في الكون و الحياة و الإنسان.

فالإنسان الكامل و العارف و المتأله هو الفيلسوف الحكيم المتعال و الموجود و الجوهر. فلا النص أصبح بمعزل عن النفس العاقلة و لا النفس العاقلة أصبحت خالية من النص المفطور الإنساني الأول. فالخلق و الخليفة، و العقل و المعقول، و الصورة و الموجود تعانقتا ثنائيات حضرت في الذهن و الواقع فأصبحت كيفاً بلا آلات حسية فضاء الحسي المتغير و المتبدل و الفاسد و بقي المعقول الجوهرى و النفسى الأبدى.

منهجية صدر المتألهين في التفسير

منذ البداية لا يمكننا فصل تفسير صدر المتألهين عن التفسير الشيعي من حيث ركونه إلى سنة أهل البيت (ع) فهو، إضافة إلى القرآن و السنة النبوية الشريفة المنقولة عن أئمة أهل البيت (ع) يستند إلى تفاسير العارفين و آراء الفلاسفة في النفس و الوجود و يناقشها و يهفّ ما ثبت ضعفه و يثبت ما حسن شأنه و لقد كان شيخ الإشراق السهروردي حاضراً في آرائه، و

خاصة في تفسير الملاصدرا لآية النور، على الرغم من مخالفته له في بعض جوانب فلسفته بما يتعلق بأسبقية الوجود.

كما أشرنا فإن تفسير ملاصدرا الفلسفي ينتمي إلى التفسير الشيعي الذي يفترض معنى باطنياً للنص القرآني، وهو لذلك يستند إلى سنة أهل البيت (ع) بالإضافة إلى المقولات الفلسفية والعرفانية. فالجانب العرفاني هو الصيغة الغالبة على تفسيره بشكل عام، وعلى باقى كتبه التي تتناول عمق هذه الموضوعات التأويلية.^(١١)

ولهذا أيضاً دلالة كبرى على عدم تناول ملاصدرا للآيات المحكمات، تاركاً ذلك لأصحاب التفسير «الفشري»، كما يسميه، الذين يهتمون بشرح ظاهر النصوص بينما أهل العرفان يهتمون بالجانب الباطني للنص. ملاصدرا لا يترك قاره في حيرة من أمره، فهو يوضح هذا الأمر في بداية تفسيره.

اعلموا أيها المعتنون بفهم معاني الكتاب، هداكم الله طريق الصواب، إن هاهنا أبحاثاً لفظية، بعضها متعلقة بنقوش الحروف و هيئاتها الكتبية و صور الألفاظ و صفاتها السمعية ... و بعضها متعلقة بعرفة أوائل مفهومات اللغات المفردة و المركبة ... و هذه كلها دون المقصد الأقصى و المنزل الأسنى... فاعلموا أن الكلام مشتمل على عبارة و إشارة كما أن الإنسان متألف الوجود من غيب و شهادة، فالعبارة لأهل الرعاية و الإشارة لأهل العناية، فالعبارة كاليت المستتر في طي الأكفان و الإشارة كاللطيفة الذاكرة العارفة التي هي حقيقة الإنسان، و العبارة من عالم الشهادة و الإشارة من عالم الغيب. و الشهادة ظل الغيب كما أن شخص الإنسان ظل حقيقته.^(١٢)

ملاصدرا لا يشغل نفسه بالعبارة إنما بالإشارة، و يبتعد عن الحروف و يذهب إلى أعماق المعاني. فيما يتعلق بالاسم، عند تفسيره للسورة الأولى (الفاتحة)، يقول:

اسم الاسم موضوع في اللغة للفظ دال على معنى مستقل، لأنه مشتق من السمة و هو العلامة، فكأنه كان منقولاً لغوياً، نقل من مطلق العلامة للشيء إلى علامة خاصة، و هو اللفظ الدال عليه بالاستقلال. و لما كان نظر العرفاء إلى أصل كل شيء و ملاك أمره من غير احتجابهم بالخصوصيات و مواد الأوضاع كان الاسم عندهم أعم و أشمل من أن يكون لفظاً مسموعاً أو صورة معلومة أو عيناً موجوداً.^(١٣)

و بما أن القرآن الكريم يحتوي كافة علوم الأوائل والتابعين، فإن الله تعالى جمع في هذا الكتاب حال الأنبياء (ع) و أحوال الأولياء و السالكين. لهذا فإن السر في نزول القرآن هو هداية العباد السالكين بالسمو نحو الكمال و العرفان، و أفضل الطرق هو معرفة التأويل، لأن فيها كمال معرفة كلمة الله العليا.^(١٤)

هذا بسبب العلاقة الخاصة بين الأولياء و البيان القرآني، و لا يصدق هذا على الذين يعتقدون بالكلام الظاهر، فهؤلاء يهتمون بالقشور، بينما نور الله يضيء صدور و عقول أوليائه المخلصين. «وَالْقُرْآنُ نُورٌ مِنْ أَنْوَارِ اللَّهِ وَ الْحَبْلُ الْمَتِينُ»، و به هداية السالكين لمن أراد الارتقاء من هذا «العالم الدنيوي» إلى «عالم اليقين». و أصدق مثال على تفسير ملاصدرا العرفاني هو تفسيره للآية (٢: ٣٥-٣٨) حيث يتناول هبوط آدم و تعليمه الأسماء.

يزول ملاصدرا هذه الآيات بالحديث عن الخلق و غاية إيجاد النفس و وظيفتها في هذا العالم و الطريق الذي يلي في عملية الصعود. يذكر ملاصدرا أربعة مقامات تمر النفس بها و هي مرسومة لحركتها في هذه الدنيا لنيل الفيض الإلهي.

الأول: مقام أخذ الميثاق من آدم و ذريته و تعليمهم الأسماء.

الثاني: مقام سجود الملائكة، المسجودية، في جنة الأرواح عالم القدسية، حيث يوحد كافة صور أسماء الله تعالى.

الثالث: مقام التعلق، تعلق الروح بالبدن في عالم السماء الذي يأتي بعد عالم الأسماء.

الرابع: مقام الهبوط، هبوط النفس إلى العالم الأرضي و تعلق النفس بالبدن المركب و الثقيل. هذا العالم ركب من أضداد تولد العداوة و الفساد.

مهمة النفس في هذه الحال تحرير ذاتها من هذه العلائق لتعود إلى طبيعتها الأولى.^(١٥) ذلك ما تتوق إليه النفس، و هذا ما أمرت به قبل هبوطها: معرفة الأسماء قبل أن تهبط إلى هذا العالم. و في هذا العالم عليها النقاط تجليات حقائق هذه الأسماء و معرفة كلام الله تعالى. تظهر تجلياتها!! للأسماء في عالم الموجودات بوقوع الأمر و النور الإلهيين. و من خلال القرآن، الذي هو التجلي الواضح، يمكن معرفة الأسماء و إشارتها.

و هذا يتم بالذهاب أبعد مما يُظهره هذا العالم المحسوس للحواس الفانية، و إشارات التي تظهر ما وراء الحروف و الكلمات. و ليس من خلال العقول و لا الحواس، إنما من خلال الوجدان و الحدس تصل النفس إلى كماها و قدسيتها. عندها فقط يستحق هذا الخليفة - الإنسان - الثقة التي أكرمها الله بها.

و منهجية ملاصدرا التعليمية هذه لا تركز على الحياة اليومية العملية، بل تتعامل و بمقدار كبير مع العالم المخلوق و حقيقة المعاد. بناءً عليه، فإنه يغمس في تبيان الحقيقة الباطنة و التي تتجاوز حقيقة معتقدات الإنسان العادي. ذلك أن العامة ترى خيالات و ظلال الموجودات الحقيقية. لهذا فإن الأنفس لا يجب أن تتعلق بما تعقله عن طريق الحواس. المشاهدة الوجدانية التي تأتي عبر النور الإلهي و التي تضيء قلب الإنسان المؤمن، بها يجب أن تتعلق أرواحنا حيث تعود لأصلها و تجد ملاذها النهائي.^(١٦)

٢. ولعل أصدق مثال على منهجية ملاصدرا في التفسير والتأويل هو تناوله لآية النور حيث يضع ملاصدرا كافة عناصر فلسفته ومعارفه اللغوية الشفافة، الفلسفية، الكلامية، ومعرفته في علوم الطبيعة، الجغرافيا والأقاليم، والتصوف وما بعد الطبيعة بأسلوب مميز عارضاً لفلسفته ومقولاتها الرئيسية في الوجود وتشكيكه وحدته، والوجود الرباني النوراني. وتظهر الأرسطية، وخاصة فيما يتعلق بعلم النفس، والعرفانية المتأثرة بابن عربي يدل هذا على غزارة علم ملاصدرا ومعرفته بعلوم القدماء ومعاصرة أيضاً، علوم الدين والمعارف العقلية.

يقسم ملاصدرا تفسيره لآية النور إلى مقدمة وستة فصول وخاتمة. في المقدمة يتحدث عن التعريفات المتعددة للنور: آراء العامة، آراء المحجوبين، ورأي أهل الإشراق وكبار الصوفية. ملاصدرا يصرف النظر عن رأي أصحاب التفسير الظاهري اللغوي، الذي يعتقد أن النور عرض حادث: كنور الشمس وغيره، وغيره من الآراء التي تتعامل مع الكلمة من ناحية المحسوسات والأجسام؛ وهو يعطي مثلاً على ذلك تفسير الزمخشري الذي يقول إن «الله مثل نور». بالنسبة لملاصدرا ليس هناك من مكان لكلمة أن «الله مثل نور». هو النور، النور الحقيقي. ونور الأنوار، كما يقول أهل الإشراق.^(١٧) وهذا التعريف الإشراقي ابتدأ مع الغزالي في تناوله لنفس الآية في كتابه مشكاة الأنوار. ذلك أن الله تعالى هو النور بذاته والذي يجعل الأشياء تُرى. ملاصدرا كأهل الإشراق يقسم النور إلى أربعة كيفيات: النور الغني بذاته، المجرد والمحض. وهذا النور هو المسبب لباقي الأنوار العرضية والتي تصب على الأجسام.

كبار أهل التصوف مع أنهم يوافقونه على أن النور حقيقة بسيطة، إلا أنهم يرون ذلك كجوهر وحجتهم هذه مستندة إلى حديث منقول عن الصحابي ابن مسعود والذي يساوي نور السماوات والأرض كالنور الذي يضيء في قلب المؤمن. ملاصدرا لا يوافق على هذا التفسير، وكل الاستعارات والاستعمالات لا تقنعه سوى أن الله هو «النور». فحقيقة الوجود وحقيقة النور واحدة. والحقيقة تعتمد على هذا النور وتشككها (مراتبها ودرجاتها). الموجودات التي نراها متغيرة وليست حقيقية. والمعنى الباطني أن هذه الأجسام هي ظلال وتشخصات لصور محددة. وهنا يتفق مع رأي أفلاطون بالنسبة لنظرية «المثل»، والتي تقول بالوجود الأول للصور الثابتة وغير الفاسدة.^(١٨)

في الفصل الأول يشرح ملاصدرا نسبة الضوء للسماوات والأرض. وجود أي شيء هو بنسبة تجليه من ناحية الماهية والذات. الله تعالى أنشأ الأنوار بذاته المنورة. هذا معنى الإنشاء البسيط. هناك مقابلة بين ذات أي موجود وذات الصانع. في هذا الفصل يعرض ملاصدرا لنظريته في أسبقية الوجود على الماهية. حيث يعتبر أن الماهية إنشاء عقلي وليس لها وجود حقيقي سوى في الذهن.

في الفصل الثاني يتابع ملاصدرا تأويله بالتركيز على الرموز التالية: «المشكاة»، «المصباح» و «الزجاجة». يقارب هذه الرموز بالتأكيد على أهمية «الشهود»، «والحقيقة المحمدية» و «الأسماء الإلهية». فالنور هو الوجود الذي أضاء و أحاط «بالإنسان الكامل»، محمد. و الشهود لا يكون إلا عبر الحقيقة المحمدية و الضوء المحمدي، و في هذا التأويل مصداق لما ذهب إليه مفسرون الشيعة من أن المقصود بالمصباح، و الزجاجة و الكوكب الدرّي، حقيقة آل محمد(ص) و سنتهم، ثانی الثقلين. التوحيد المطلق لا يمكن الإحاطة به وفهمه لا من خلال الكلمات (التعبير) و لا من خلال التجربة. يُعرف الله فقط من خلال أسمائه و تجلياتها. لكل اسم / من أسمائه تعالى / مظهران: الأول وجود محض و الثاني انعكاس وجودي للأول. فإذا كان المصباح هو النور الحقيقي المحض - اسم الجلالة، فالحامل لهذا النور الاسم المحيط و الكامل و التي يتمثل بالنبي(ص).

في هذا الحال، يصبح النور مساوياً للوجود و حامله مساوياً للماهية. بناء عليه، يصبح المصباح الرمز المشترك لـ «الله» و «النبي». و الفرق بين الاثنين في العلاقة كالفرق في علاقة السيد و العبد. و النبي يتلقى النور الرباني كالمرآة التي تعكس ضوءها على الأمة. و هذه حقيقة الشفاعة المحمدية. مع هذا، فإن ملاصدرا يحذر العرفاء من الخلط بين الوجود العرَضِي و الله. و في هذا السياق بالذات يحضر ملاصدرا كل المفردات و الأسماء! الرحمن، عالم الملكوت، القلم، الملاك جبرائيل، عالم البرزخ، الأعراف، الجنة و النار، العقل المستفاد، و العقل بالفعل، الأجسام المفارقة، و الفاسدة، و العرش، الملك، المعاد... الخ.

و عند تفسيره لـ «شجرة مباركة زيتونة»، يستبعد ملاصدرا أن تكون هذه الشجرة من هذا العالم، لا من الشرق و لا الغرب؛ فلهذه الشجرة أبعاد فيزيقية و ما بعد فيزيقية و هي مجموع عالم الأجسام. و هنا يتعمق ملاصدرا في تأويله حتى النهاية فيستعمل كل ما لديه من علم طبيعي و خاصة علم التشريح فيتحدث عن القلب و موقعه من جسم الإنسان و تركيبه و أهميته. و من ثم ينتقل إلى النفس الإنسانية و النفس الحيوانية و العقول.

بعد هذا، يضع ملاصدرا آراء ابن سينا في «إشارات» حول نفس الموضوع فيوردها كما هي: و أما التأويل الآخر فهو الذي أفاده الشيخ أبو علي بن سينا و أوضحه شارح إشارات (يقصد العلامة الطوسي) و موضع تنبيهاته قدس سرها مذكراً على مراتب النفس الناطقة في ارتقائها إلى عالم الربوبية... فكانت المشكاة العقل الميولاني لكونها مظلمة بالذات... و «الشجرة الزيتونة» هي القوة الفكرية و فكر لأنها قابلة للنور بذاتها، و كونها لاشرقية و لاغربية لكون الفكر يجري في المعاني الكلية و المفاهيم الذهنية. و القضايا المعقولة ليست من غرب الموجودات الحسية الميولانية، و لا من شرق العقول الفعالة القائمة بأنفسها.^(١٩)

و «الزيت» هو الحدس، و «نور على نور» هو العقل المستفاد، فإن الصور المعقولة «نور» والنفس القابلة لها «نور آخر». و «المصباح» «العقل بالفعل» لكنه منير بذاته، و «النار» هو العقل الفعال لأن المصباح يشتعل منها».

و في «كشف إشرافي» يؤول ملاصدرا كافة الرموز الواردة في الآية بالقول:

و يمكن حمل «الشرق» و «الغرب» على الوجود و الإمكان، فإن ذات البارئ سبحانه مطلع أنوار الوجودات و عالم الإمكان مغيب تلك الأنوار، و فيه أقول كواكب الحقائق الأسماوية، فحينئذ ينبغي أن يراد بـ «المشكوة» الطبيعة الكلية السارية المختلفة في الأجسام، و «الزجاجة» النفس الكلية المشقة في ذاتها القابلة للنور العقلي أتم قبول، و «الشجرة الزيتونة» هي القدرة الإلهية المتشعبة إلى فنون إيجادات الحقائق المختلفة حسب اقتضاء الأسماء الحسنى، و صور علم الله المتقدمة على مظاهرها المختلفة و موجوداتها المفصلة... (٢٠)

و في هذا التأويل الفلسفي الرائع نجد مصداقاً للفيلسوف الإلهي صاحب الحكمة المتعالية. فلم يغيب عن ذهن ملاصدرا كافة المعارف المتنوعة إلا وصحبها في تفسيره هذا موصلاً العرفان و الفلسفة، الحكمة و الشريعة، التصور و التصديق، الفيض و الإشراق، و العقول الأرسطية المشائية. و بهذا يصح أن يسمى صدر المتألهين مؤرخ الفكر الفلسفي و الحكمي العام. فهو تميز بقدرته الفائقة على التعليم و على إنتاج نظام فلسفي شامل تجاوز فيه أقرانه من الفلاسفة و العرفاء ممن تقدم و من تأخر. فالبحث في طبيعة الأشياء و أصولها لم يجعله دينياً و لا البحث في التأويل و التفسير جعله حروفيّاً. فهو قد فاق كائن في نقده للعقل الخالص، كما أنه تجاوز النظريات الحديثة في الهرميوطيقا التي أخذت شكلها العميق مع غادامر في «الحقيقة و الطريقة».

الهوامش:

١. الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق محمود و أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤).
٢. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٦).
٣. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأناويل في وجهه التأويل، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦).
٤. الرازي، فخر الدين ابن عمر، التفسير الكبير، (القاهرة: المطبعة البهية، ب.ت).
٥. نوي، بول، تفسير جعفر الصادق (ع)، (بيروت: (43), 1963), (Melangus De L universite Saint Joseph).
٦. الكوفي، فرات بن إبراهيم، تفسير فرات الكوفي، (النجف: المطبعة الحيدرية، ب.ت).
٧. القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم، تفسير القمي، (النجف: مطبعة النجف، ١٩٦٧).
٨. إن منهجية الشيخ الرئيس ابن سينا في التفسير كانت محطة للكثير من النقاشات الفلسفية. انظر لهذا الغرض وجهة النظر المدافعة عن ابن سينا و طريقته في التفسير، مقالة محمد عبد الحق، «تفسير ابن سينا، للقرآن»، Islamic Quarterly, حيث يدافع عن الخلاص ابن سينا vol. 32 (No.1) 1988, pp.46-56 للنص القرآني. وانظر أيضاً، حسن عاصي.

التفسير القرآني واللغة الفلسفية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٨)، حيث يشير إلى تفسير ابن سينا لآية النور وتشبيهه قوى النفس العاملة برموز الآية (شجرة الزيتون، المشكاة ...). ملاحظوا يورد هذا النص بكامله في تفسيره لآية النور.

9. Bowring, Gerard. *The Mystical Vision Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl AL-Tustari*, (Berlin N.Y.: Walter De Gruyter, 1980), p.135.

١٠. أنظر أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، والتي يستند إليها صدر المتألمين في بعض جوانب تفسيره لآية النور.
١١. أسرار الآيات، تحقيق محمد خواجوی، (قم: انتشارات بيدار، ١٤٠٢ هـ.ق). مفاتيح الغيب، طبعة حجرية.
١٢. تفسير القرآن الكريم، ج ١، ص ٢٨، ٣١.
١٣. التفسير، ج ١، ص ٣٢-٣٣.
١٤. أنظر أسرار الآيات، ص ٢١، و ما بعدها، حيث يمرض ملاحظوا رؤية أهل العرفان لأسرار آي القرآن.
١٥. التفسير، ج ٣، ص ٨١ وما بعد.
١٦. كما يتضح من تفسيره، لبعض الآيات التي تتعلق بوجود النفس وهبوطها، فإن الملاحظوا يشخص كافة الشواهد، والأدلة: السنة النبوية، انبأؤ، قليس، أفلاطون، و أرسطو، و الأفلاطونية المحدثه، ابن سينا، والسهروردى، ابن عربى، و القونوى و ذى النون المصرى، راجع تفسيره للآيات التي سبق ذكرها.
١٧. فيما يتعلق بهذه المدرسة و فلاسفتها أنظر:
- S. H. Nasr, *There Muslim Sages*, (Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1964), pp. 52 ff.
١٨. أنظر: أفلاطون، طيمائوس ٥٢ أ.
- Plato. *Timaeus*, 52a. (New York: Penguin Books, (rep. 1971). p.11.

١٩. -التفسير، ج ٤، ص. ٣٨.

- شرح الإشارات و التنبيهات، الإشارة السادسة من النمط الثالث.

٢٠. التفسير، ج ٤، ص ٣٨١.

العناية الإلهية و مشكلة وجود الشر في العالم عند صدرالدين الشيرازي

عبد الحميد عبد المنعم مذكور^١

تمهيد

يقصد بالعناية الإلهية - هنا - ما يتجلى في العالم من لطف الله تعالى بالوجود، و تقديره له على أحسن ما يمكن من الكمال، و ارتباط ذلك بعلمه، الذي هو من صفات ذاته، و ما يتصل به من حكمة و كمال و خيرية.

و قد سبق الفلاسفة اليونانيون إلى دراسة هذه المسألة، و تفاوتت آراؤهم حولها، فبعضهم يشبها و من هؤلاء: أفلاطون، الذي يذكر أن الكون، و ما فيه من نظام ليس صادراً عن صدفة، ولكنه صنع صانع كامل توخى الخير، و رتب كل شيء عن قصد^(١) و بعضهم لا يشبها. و من هؤلاء أرسطو، الذي يدل حديثه عن الوجود على أن الله لم يخلق العالم، و من ثم فإنه لا صلة له به؛ لأن علاقته به تنحصر في أنه - بوصفه محركاً أول - قد دفع العالم الدفعة الأولى، فتحرك العالم بما فيه من نقص من قوانين، ثم انقطعت صلة الله تعالى به، لكي يكون له الكمال بتأمله لذاته. أما العالم - بما فيه من نقص و تغير - فإنه لا يدخل في نطاق هذا التأمل؛ «لأن من الأشياء، ما عدم رؤيته خير من رؤيته»^(٢) و يقتضي ذلك أن الله - بحسب هذا التصور - لا

١. أستاذ الفلسفة الإسلامية، كلية دارالعلوم، جامعة القاهرة.

عناية له بهذا العالم. أما ارتباط الله بالعالم فهو - عند أرسطو - ارتباط يتم بدافع الشوق إلى الله، وهذا هو الذي يحفظ العالم، و يديم عليه الوجود و النظام.^(٣)

و قد تضمنت مذاهب الفلاسفة الإسلاميين دراسة لهذه المسألة، و يدلنا النظر في آرائهم على عنايتهم بها، و إثباتهم لها، و تحليلهم للمشكلات المترتبة عليها، و بذلهم الجهود للتوفيق بين ما عرفوه عنها من آراء الفلاسفة السابقين، و بين ما يمكن استخلاصه من العقيدة الدينية الإسلامية حولها، و ظهر ذلك بدرجات متفاوتة من الإجمال و التفصيل، لدي الكندي و الفارابي و ابن سينا و ابن رشد و غيرهم. و يمكن القول - في إيجاز شديد - بأنه على الرغم من أن الفلاسفة الإسلاميين قد قبلوا مصطلحات أرسطو و آراءه، و تأثروا بها في صياغة أفكارهم الفلسفية - في مجالات كثيرة - فإنهم لم يمضوا في الشوط إلى نهايته، بل إنهم تحدثوا عن العناية الإلهية، على نحو يختلف عن آراء أرسطو اختلافاً ظاهراً، يجعلهم أقرب إلى استلزام النصوص الشرعية و الاستعداد منها.

و قد وجه الكندي الأنظار إلى هذه العناية الإلهية التي تتجلي في الوجود بما فيه من نظام و اتساق و ارتباط، و هي ظواهر بادية لكل متأمل، و هي تدل - من جانب - على وجود الله تعالى و وحدانيته و علمه، و حكمته، ثم هي تدل - من جانب آخر - على فضله و إحسانه و عنايته. و في ذلك يقول «فإن في نظم هذا العالم و ترتيبه، و فعل بعضه في بعض، و انقياد بعضه لبعض، و تسخير بعضه لبعض، و إتقان هيئته على الأمر الأصح في كون كل كائن، و فساد كل فاسد، و ثبات كل ثابت، و زوال كل زائل - لأعظم دلالة على أتقن تدبير. و مع كل تدبير مدبر، و على أحكم حكمة، و مع كل حكمة حكيم»^(٤) و لذلك يوصف الله عنده بأنه «مدبر الكل و ممسك الكل، و متقن الكل» و بأنه «لا يخلو من حفظه و إمساكه شيء إلا فني و باد».^(٥)

و قد اتخذ ابن رشد من هذه العناية دليلاً على وجود إله خالق حكيم، و تظهر هذه العناية لمن تأمل في أحوال هذا العالم و ما فيه من موجودات، و ما سخره الله فيه للإنسان من الحيوان و النبات و نحو ذلك من الأمطار و البحار و الأنهار، و موافقة تعاقب الليل و النهار و الفصول لحياة الإنسان و وجوده. بل إن هذه العناية تبدو جلية - أيضاً - في أعضاء الإنسان و الحيوان، فلقد جاءت هذه الأعضاء موافقة لحياتهما و وجودهما. و قد أوضح أن العناية ظاهرة في آيات كثيرة من القرآن الكريم «و لو ذهبنا لنعدد هذه الآيات، و نفصل ما نهت عليه من العناية، التي تدل على الصانع و المصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة. و لعلنا - إن إنشاء الله في الأجل، و وقع لنا فراغ - أن نكتب كتاباً في العناية الإلهية التي نبه عليها الكتاب العزيز».^(٦)

و لم ينفرد الكندي و ابن رشد من بين الفلاسفة بالحديث عن العناية الإلهية، بل شاركهما غيرها في الحديث عنها و بيان أهميتها، و لا سيما ابن سينا الذي تتصل آراء الشيرازي بآرائه اتصالاً وثيقاً، و كان للمتكلمين و الصوفية و مفكري السلف^(٧) جهودهم في هذا الصدد، على

نحو يمكن القول معه بأنها كانت من المسائل المتفق عليها بين الطوائف الإسلامية، وقد كان للعقيدة الإسلامية الفضل الأكبر في تأصيل هذا الاتجاه لديهم، بحيث يتميزون به عن اتجاهات أخرى سابقة عليهم أو لاحقة بهم، أنكرت هذه العناية، أو قللت من شأنها، أو أثارَت حولها من الشبهات ما يزيل اليقين بها؛ استناداً إلى ما يلاحظ في بعض جوانب الوجود من شرور، جعلها بعض المفكرين قديماً وحديثاً، سبباً في إنكار العناية الإلهية، بل في إنكار وجود الله تعالى و وحدانيته، كما سيتضح بعد قليل.

آراء الشيرازي في العناية الإلهية يعرف الشيرازي العناية بأنها:

كون الأول - تعالى - عالماً لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم والخير الأعظم، و علة لذاته للخير و الكمال، بحسب أقصى ما يمكن، و راضياً به على النحو المذكور... فإذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في النظام، و الأتم، بحسب الإمكان. فيفيض عندما يعقله نظاماً و خيراً... فيضاً و صدوراً متادياً إلى غاية النظام، و صورة التمام على أتم تأدية.^(٨)

و هذا التعريف للعناية يكاد يكون مأخوذاً من تعريف ابن سينا لها^(٩) و هو يضم ثلاثة أمور:

أولها: إن الأول - و هو الله تعالى - عالم علماً ذاتياً بما عليه الوجود من نظام و كمال لا مزيد عليه.

و ثانيها: إن الأول هو علة هذا النظام و الكمال، و أن الوجود يبلغ منهما أقصى ما يمكن، بحسب طبيعته و قابليته، دون أن يكون في ذلك مساس بالكمال المطلق الذي للأول، الذي هو خير محض، و كمال محض، و نور محض، و بهاء مطلق؛ لأنه ليس فيه شيء بحسب الإمكان، و لا له تعلق بالمادة، و هو بريء من كل نقص و فقر، و هو تام، بل فوق التمام.^(١٠)

و ثالثها: إن كونه عالماً بالوجود، و علة له يقتضي كونه راضياً بما عليه صورة هذا الوجود من الكمال.

و يترتب على هذه الأمور الثلاثة أن يفيض هذا الوجود على أقصى درجات الكمال و التمام، التي تحتملها طبيعة هذا الوجود. و هكذا تكون العناية الإلهية، «مقتضية لإيصال كل موجود إلى غايته و كماله»^(١١) و إذا كانت العناية الإلهية هي العلة الأولى في تحقيق هذا الكمال و الخير للموجودات فلقد كان من مقتضيات هذه العناية و آثارها في الكائنات أنها «بطبائعها و غرائزها طالبة لكمالاتها و غاياتها، لا مقتضية لعدمها و نقصانها» و هي تسعى سعياً طبيعياً إلى الخير الذي «يتشوقه كل موجود و يتوخاه، و يتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه، و تكون

كل ذات مولية وجنة القصد إلى شطره، في ضروريات وجودها، وأوائل فطرتها، وفي مكملات حقيقتها، و متممات صفاتها وأفعالها، و ثوانى فضائلها و لواحقها»^(١١)

و يذكر الشيرازي - في موضع آخر - أن لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي إليها، و هي خيره و كماله:

و إن الواجب - جل ذكره - أوجد الأشياء على وجه، تكون بمجولة على قوة يحتفظ بها خیرها الموجود، و تطلب بها كمالها المفقود، كما قال تعالى: «ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى». (طه ٥٠) فلأجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود، و شوق إلى كمال الوجود، و هو غايته الذاتية التى يطلبها، و يتحرك إليها بالذات إلا أن يعوقه عن ذلك عائق، و يقسر قاسر.^(١٢)

و هكذا يكون الخير و الكمال في الوجود أثراً لهذين السببين: عناية الله به، و شوق الكائنات إلى الكمال، و إن شئت فقل إن السبب الثانى أثر لأولهما، فهو العلة الحقيقية، و السبب الأصلي الجوهري الذي به يتحقق الكمال. أما الثانى منهما فهو راجع إليه و هو - من بعض الجوانب - سبب لما قد يكون في الكائنات من نقص أو آلام أو شرور.

و لا يقتضى الشيرازي مناقشة المسألة على المستوي النظري أو الميتافيزيقي، إن صح هذا التعبير بالنسبة إليه، ولكنه يضيف إلى ذلك جانباً تطبيقياً يحشد فيه كثيراً من الدلائل العملية على وجود هذه العناية الإلهية، التى ربطت أطراف الموجودات بعضها ببعض ربطاً حكيماً، و نظمتهما نظاماً عقلياً^(١٣) فالله تعالى خير محض، كما سبق القول. و هو فياض بالخير، الذي يمتلئ به هذا الوجود، و لهذا:

فإننا نشاهد في موجودات هذا العالم و أجزاء النظام و أفراد الأكوان، سيما في النبات و الحيوان، بل في كليات الأعيان من الأفلاك و الأركان، من حسن الترتيب، و رعاية المصالح و المنافع، و إبداع القوى و الأسباب الملائمة للأغراض، الدافعة للآفات و المفسدات، ما يقضى (?) به آخر العجب. و لا يسع لأحد (كذا) أن ينكر الآثار العجيبة في جزئيات الأكوان، فكيف في كلياتها؟!... و تلك الجزئيات مثل مصالح و منافع، روعيت في بعض النباتات كالنخل و العنب، و بعض الحيوانات العُجُم الحفيرة كالنحل و العنكبوت، مما ليس يصدر ذلك على وجه الإلتقان، من غير تدبير سابق، و حكم مطابق، و مصلحة مرعية، و حكمة مرضية.^(١٤)

و ليس هذا كله صادراً على سبيل الصدفة أو الإلتفاق أو البخت كما نسب إلى بعض الفلاسفة، و لا على طريق الإرادة الجزافية كما ينسب إلى بعض المتكلمين، و لا عن إرادة ناقصة كما ينسب إلى الدهريين «بل النظام المعقول؛ المسمى عند الحكماء بالعناية، مصدر لهذا النظام فيكون في غاية ما يمكن من الخير و الفضيلة».^(١٥)

و يتضمن حديث الشيرازي نماذج كثيرة من آثار هذه العناية السارية في الكائنات، و ما يرتبط بها من حكمة تقصر عقول أفاضل البشر عن إدراك حقائقها، و عن الإحاطة بدقائق الصنعة، و عجائب الفطرة. و هو يرى أن ما أدركته أو ستدركه هذه العقول ليس إلا قليلاً بالنسبة إلى ما ذهل الحكماء و العلماء عنه من الدقائق و العجائب و الحكم في صنع البارئ، ولكن ذلك لا ينبغي أن يكون مانعاً من التأمل و التفكير فيها؛ امتثالاً للآيات القرآنية الداعية إلى النظر و الاعتبار في الوجود، و البحث عن آيات القدرة و الإعجاز و الإتيان فيه. و من هذه الآيات التي يذكرها^(١٧) قوله تعالى: ﴿أولم يتفكروا في أنفهم ما خلق الله السموات و الأرض و ما بينهما إلا بالحق و أجل مسمى...﴾ (الروم: ٨)، و قوله ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات و الأرض و ما خلق الله من شيء...﴾ (الأعراف: ١٨٥).

و هو يقرن هذه الآيات ببعض النماذج قائلاً «فلا بد من ذكر أمثلة من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني، و تناسب أوضاعه، و حسن انتظامه، ليستدل بها على عظمة المبدع، وسعة رحمته، و فخامة جوده، و لطف عنايته»^(١٨).

و يتبع الشيرازي بعض هذه النماذج التي تتجلى فيها عناية الله و لطفه، و منها نماذج تتعلق بحركة الأرض و موقعها و المسافة بينها و بين الشمس، كما تتعلق بتغير الفصول و تعاقبها على نحو يذكّرنا بالنماذج التي سافها الكندي من قبل، و هو يضيف إلى ذلك نماذج تتجلى فيها العناية في خلق الإنسان، و تسخير الكائنات له، كما يتحدث عن بدائع الصنع في الأجرام الفلكية، و هو يكتب في ذلك صفحات مطولة ينقل فيها بعض أقوال الجاحظ^(١٩) و هو يعلق على ذلك بقوله:

فهذا أمثلة من دقائق عناية الله و لطفه في المخلوقات الظاهرة؛ فإنه لا مطمع لأحد في معرفة دقائق أسرار اللطف و الرحمة في عالم غيبه و ملكوته الأعلى، و لا في استقصاء بدائع الصنعة و الحكمة في الموجودات التي تليها، في أعمار طويلة؛ لأن علوم العلماء تزر حقير بالقياس إلى ما عرفه الأنبياء و الأولياء عليهم السلام [بل] جميع علوم الملائكة و الجن و الإنس إذا أضيفت إلى علم الله تستحق أن تسمى علماً، بل هو إلى أن يسمى دهاءاً و حيرة و عجزاً و قصوراً أقرب من أن يسمى معرفة و حكمة...^(٢٠)

و لا غرابة في أن يكون العقل البشري عاجزاً عن الإحاطة بهذه العناية السارية في الوجود؛ لأن الله تعالى أعظم من أن يحاط به (يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يحيطون به علماً) (طه: ١١٠) و ليس هذا المعجز موقوفاً على عالم الربوبية أو عالم الملكوت، بل إنه يمتد ليشمل عالم الملك أيضاً؛ لأنهما معاً يسميان «الحضرة الربوبية»؛ إذ ليس في الوجود سوى ذات الله و أفعاله. و مملكته من أفعاله^(٢١) و من ثم كانت موجودة و محفوظة بعنايته و لطفه، على نحو يعجز العقل معه عن الإحاطة بدقائقها و أسرارها. و هو لا ينال شيئاً من ذلك إلا بمعونة إلهية.^(٢٢)

مشكلة وجود الشر فى العالم

إذا كان وجود العالم على هذا النحو من الكمال بسبب هذه العناية الإلهية فإن العالم لا يخلو - مع ذلك - من بعض الظواهر أو الأحداث التى لا يبدو فيها الخير واضحاً جلياً، ويمكن الإشارة - هنا - إلى ما يقع على كوكبنا الأرضي من زلازل وبراكين مدمرة، وفيضانات مفرقة، و أوبئة مهلكة، و جفاف يهلك المحرث و النسل و يؤدي إلى صعوبة الحياة و تعذرها فى بعض الأقاليم و هكذا. و يمكن الإشارة كذلك إلى ما يقع من آلام و حرمان لبعض الناس من بعض النعم التى يتمتع بها غيرهم، و من هذه الآلام و أنواع الحرمان: الأمراض و الأسقام التى لا شفاء لها، و العمى و البكم و الصمم و الشلل و العجز و نحو ذلك من أنواع الشقاء التى ليس للإنسان يد فيها. و هذه الظواهر شديدة الإلحاح على العقل، و لا سيما العقل المؤمن بالله و علمه و حكمته و عنايته؛ و هي تتطلب منه جهداً يؤدي به إلى التوفيق بين مقتضيات الإيمان و ما يقع فى العالم من الشرور و الآلام؛ إذ كيف تتسق هذه الشرور - مع ما فيها من نقص و بعد عن الكمال - مع الإيمان بالعناية الإلهية؟! و الشر - إذن - يقدم المشكلة الأكثر صعوبة لكل قائل أو مؤمن بهذه العناية. و يذكر الأستاذ العقاد أن هذه المشكلة هي مشكلة المشكلات فى جميع العصور، و قد خاضت كل فكر، و ساورت كل نفس، و تعلقت بكل معتقد.^(٢٣) و يقول هوبنهايم: إن كل التبسيطات فى العقيدة الدينية قد تحطمت على الصخرة، التى هي مشكلة الشر^(٢٤) و من قبل قال ابن تيمية إنه لا يزال يحوك فى نفوس الناس من هذه المسألة أمر عظيم.^(٢٥)

و مما يؤكد صعوبة هذه المشكلة و خطورتها على العقيدة أنها قد انتهت ببعض المفكرين و الفلاسفة إلى الإلحاد و إنكار وجود الله تعالى، و علمه و عنايته. و ظهر ذلك لدى بعض فلاسفة اليونان مثل طاليس و أبيقور^(٢٦) و لا يقتصر الأمر على هذين، بل وجد أمثالهما - بسبب هذه المشكلة - فى القديم و الحديث^(٢٧) ثم انتهت هذه المشكلة نفسها ببعض المفكرين إلى القول بوجود إلهين، كما هو شأن الثنوية الذين قالوا بوجود إلهين أحدهما للخير، و هو النور، و ثانيهما للشر و هو الظلمة، لأنه لم يتضح لعقولهم أن يكون الخير و الشر، كلاهما، راجعاً إلى إله واحد^(٢٨) و قد كانت هذه المشكلة هي السبب فى اعتناق أوغسطين للمانووية، لأنه وجد فيها حلاً للمشكلة، ثم تبين له، من بعد خطأ هذا الحل^(٢٩) و قد أدت المشكلة نفسها إلى قول بعض الفلاسفة بأن وقوع الشر، يعنى جهل الله بالعالم، و عدم عنايته به، أو عجزه عن تحقيق الخير له، أو تهاونه بأمر العالم^(٣٠)، تعالى الله عن ذلك. و قد ظلت هواجس الشك و نوازع تعتمد من هذه المشكلة ما يغذيها و يقويها. و يعبر عن ذلك ما ينسب إلى أبى بكر الرازي الطيب، الذى رأى «أن الشر فى الوجود أكثر من الخير، و أنك إذا قايست بين راحة الإنسان و لذاته فى مدة

حياته، مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأنكاد والأحزان والنعكات، فسيجد أن وجوده - يعنى الإنسان - نعمة وشر عظيم»^(٣١).
وقد كانت صعوبة هذه المشكلة وخطورتها على العقيدة دافعة للمفكرين والفلاسفة المتدينين أن يبحثوا للبحث عن حل مقنع لها؛ دفاعاً عن العقيدة من جهة، وطلباً للسكينة النفسية من جهة أخرى. وقد قدمت محاولات كثيرة في هذا المجال، يعد من أبرزها ما نجده لدى أفلاطون في الفلسفة اليونانية ولدى أوغسطين وتوماس الأكويني في الفلسفة المسيحية، ولدى ابن سينا في الفلسفة الإسلامية، ولدى ابن ميمون في الفكر اليهودي. ثم لدى لينتزر (١٧١٦ م) الفيلسوف الألماني في الفلسفة الحديثة^(٣٢) ثم كان من هذه المحاولات الجادة ما قدمه صدر الدين الشيرازي من دراسة لهذه المشكلة، في جوانبها المختلفة، وما بذله من جهد لتفسيرها، والوصول إلى حل مُرضٍ لها، وهو ما سنعرض له في الصفحات التالية:

آراء الشيرازي في هذه المشكلة

(أ) بدأ الشيرازي دراسته للمشكلة بتقديم بعض التعريفات والتقسيمات لكل من الخير والشر، وقد ربط الخير بالوجود، كما ربط الشر بالعدم، فالوجود في أيّ مستوى من مستوياته خير، وحظ الكائن من الخير مرتبط بنسبة الوجود فيه. وحظه من الشر كذلك. والخير في أحد تعريفاته له هو «ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه، ويتم به قسط من الكمال الممكن في حقه...»^(٣٣) والشر - بناء على ذلك - هو ما ينفر منه كل كائن، ويفر منه، فراره من العدم والنقص. وقد يبدو هذا التعريف ذا طابع إقناعي أو شعري أو خطابي وهو ليس تعريفاً بالحد ولا بالرسم، بل هو تعريف تقريبي يدل - في مجمله - على العلاقة بين الخير والوجود، والصلة بين الشر والعدم. ولذلك لا يكتفي به الشيرازي، بل يتقدم نحو مزيد من البيان والتحديد قائلاً:
وللشر معنى آخر، هو المصطلح عليه، وهو: فقد ذات الشيء، أو فقد كمال من الكمالات التي تخصه، من حيث هو ذلك الشيء بعينه. والشر على كلا المعنيين أمر عديمي ... ولأجل ذلك قالت الحكماء: إن الشر لا ذات له، بل هو أمر عديمي: إما عدم ذات أو عدم كمال ذات.^(٣٤)

ويزيد الشيرازي الأمر وضوحاً بما يقدمه من الأمثلة الموضحة، معتمداً في ذلك على تأمل الفكرة، واستقراء شواهداها، وتجلى في صياغته لفكرته ظلال آراء ابن سينا، وبعض أمثله أحياناً. وهو يقول هنا:

وأنت إذا تأملت واستقرت معاني الشرور ونسبها وجدت كل ما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج عن أمرين: فإثمه إما عدم محض، أو مؤد إلى عدم. فيقال شر لئله الموت والجهل البسيط وال فقر والضعف، والتشويه في الخلقة، ونقصان العضو والقط، وأمثالها من

عدييات محضة. و يقال شر لما هو مثل الألم و الحزن ... و غير ذلك من الأمور التى فيها إدراك لبدأ ما، و سبب ما، لا فقد لبدأ ما و سبب ما فقط. ^(٣٥)

و هو يشير كابن سينا إلى أن وقوع الشر كالألم و الحزن لا يكفي لوصفه بالشرية بل لابد من تحقق شرط الإدراك لذلك، و يعلل ذلك بأن بعض الناس قد تقع له بعض الشرور فلا يدركها، فقد يحجب السحاب ضوء الشمس عن بعض الناس، بما يؤدي إلى وقوع بعض الضرر أو الأذى بهم، ولكنهم قد لا يفتنون ذلك. ^(٣٦)

و لا تجري الشرور على طريقة واحدة، فى التحاقها و اتصالها بالمواد، بما يؤدي إلى عدها فى ذاتها، أو عدم كمالتها، بل إنها تلحق المواد - كما يقول الشيرازي، و من قبله ابن سينا، على وجهين: فقد يلحق الشر بالمادة فى أول وجودها، و قد يطرأ عليها بعد تكونها. و النوع الأول قد يمنع وجودها أصلاً، و قد يمنع بلوغها إلى الكمال التى هي مهياة له بحسب طبيعتها، كالمادة التى يتكون منها صورة إنسان أو فرس أو نبات، إذا عرض لها من الهيئات أو الموانع ما يجعلها أسوأ مزاجاً، و أقل اعتدالاً، و أعصى جوهرها من قبول تلك الصورة على الوجه الأكمل. و يؤدي ذلك إلى فقدها للتقويم الأحسن، و التخطيط الأليق، كما يؤدي إلى تشوه الخلقة، و عدم تحقق كمال النشأة و اعتدال المزاج و البنية لها، منذ البداية.

و أما النوع الثانى فهو ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما يمنع و يحجب الشيء، بعد تكونه، عن بلوغ الكمال. و قد مثل لذلك بالسحب الكثيرة المتركمة، أو ظلال الجبال الشاهقة، التى تحجب ضوء الشمس عن النبات، فلا يصل النبات إلى كمال نضجه الذى يساعد عليه ضوء الشمس. و يضيف الشيرازي إلى هذا القسم من أقسام النوع الثانى قسماً آخر، يصفه بأنه مضاد للمادة، مبطل لكمالتها، و ماحق له. و مثل له بحصول البرد الشديد الذى يفسد النبات و يقضي عليه، و يبطل وجوده. ^(٣٧)

ثم يعود الشيرازي إلى تأكيد الفكرة السائدة لدى الفلاسفة و هي الفكرة القائلة بأن الشر فى أى مستوى من مستوياته و فى أى حالة من أحواله - هو عدم أو نفي أو سلب للوجود، الذى يوصف - على العكس من ذلك - بالخيرية. و هو يستدل لهذه الفكرة بدليل، يبدو عليه الطابع الجدلى. و يتلخص هذا الدليل فى أن الشر لو كان أمراً وجودياً لكان إما شراً لنفسه و إما شراً لغيره، و الاحتمال الأول غير جائز؛ لأن الشيء لا يقتضي عدم نفسه، و لا عدم شيء من كمالاته، ولو كان هذا الاحتمال جائزاً لأدى ذلك إلى عدم وجود الشيء، ثم لو اقتضى الشيء عدم بعض الكمالات التى له لكان الشر هو ذلك عدم، لا الشيء نفسه. و يضيف الشيرازي إلى ذلك أن هذا الافتراض الذى يبنى على تصور أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته يتناقض مع كون جميع الأشياء طالبة لكمالاتها اللاتقة بها، كما أنه يتناقض مع أن

العناية الإلهية تقتضي إيصال كل شيء إلى كماله. و هو يمضي على الوتيرة نفسها في تقض الاحتمال الثاني، لينتهي إلى تقرير تلك الدعوة القائلة بأن الشر أمر عديمي لا ذات له.^(٣٨)

ب) و ينتقل الشيرازي من هذه التعريفات و التقسيمات إلى التطبيق على الوجود بمعناه العام الشامل. و هو يرى أن الوجود خير، و أن الله ربه على أليق نظام، و أحسن ترتيب، و اتساق و دوام و كمال و تمام^(٣٩) و أن طبيعته خير محض و نور صرف^(٤٠) و هذا مما أطبق الحكماء عليه، مستندين في ذلك إلى البيّنات التي ذكروها «بل ادعوا البهامة في هذا الحكم و تنبهوا عليه بالأمثلة الواضحة».^(٤١)

و ليس معنى ذلك أن الوجود خال من الشرور - بكل أنواعها و مستوياتها - خلواً تاماً، ولكنه معنى - مع التسليم بوجود الشرور التي لا يمكن تجاهلها - أنها ليست مقصودة لذاتها، و لا على جهة الأصالة؛ بل إن الصادر من الله تعالى «أولاً و بالذات هو الخير، و أن الشر غير صادر منه بالذات، بل صدور الخيرات الكلية أدى إلى شرور جزئية، قليلة العدد، بالإضافة إلى تلك الخيرات العظيمة. فلم يكن الصادر منه - تعالى - شراً أصلاً».^(٤٢)

و يرى الشيرازي أن تحديد المسألة على هذا النحو يدفع شبهة عظيمة من المجوس القائلين بإثبات قديمين، هما يزدان فاعل الخير، و أهرمن فاعل الشر.^(٤٣)

وإذا كان الخير هو المقصود بالأصالة، و الشر واقعاً بالتبعية؛ لأن الغرض من أفعال الباري - تعالى - هو النفع الكلي، و الصلاح على العموم، و إن كان يعرض من ذلك ضرر جزئي غير مقصود، و مكاره خاصة، و ليست بعامة، أحياناً. و ينطبق ذلك على أمره الديني الشرعي، مثلما ينطبق على فعله الكوني القدري، فقد حكم الله بالقصاص في القتل عمداً، و قال: ﴿و لكم في القصاص حياة يا أولى الألباب...﴾ (البقرة: ١٧٩) و في القصاص قتل و ألم، و حكم بقطع يد السارق، و فيه ألم أيضاً، ولكن مقصود الشارع من ذلك: الصلاح الكلي و النفع العمومي، و كذلك خلق الله الشمس و القمر، و أنزل الأمطار لتحقيق النفع و المصلحة العامة، و إن كان قد يعرض لبعض الناس و الحيوان من ذلك ضرر.^(٤٤)

ثم إن هذه الشرور و الآلام العارضة التي قد تكون مانعة لبعض الأشياء من الكمال قد تكون خيراً بالقياس إلى شيء آخر، بحيث تكون من الأسباب المعينة له على بلوغ الكمال. و من ثم تكون خيراً بالذات و شراً بالعرض.^(٤٥)

ج) و يوجه الشيرازي النظر إلى جانب آخر من المسألة، حين يؤكد على أن الخير هو الغالب على الوجود، أما الشر فهو قليل. و يظهر ذلك من التأمل في مراتب الوجود و أقسام العوالم المكونة له. و الوجود ينقسم عند الحكماء بالقسمة العقلية إلى خمسة أقسام:

١. ما هو خير كله، لا شر فيه أصلاً.

٢. و ما فيه خير كثير مع شر قليل.

٣. و ما فيه شر كثير مع خير قليل.

٤. و ما يتساوي فيه الخير و الشر.

٥. و ما هو شر مطلق ، لا خير فيه أصلاً.

و يذكر الشيرازي أن الأقسام الثلاثة الأخيرة غير موجودة فى العالم أصلاً، لأنها تتعارض مع العناية و الحكمة من جهة، و هي مؤدية من جهة أخرى إلى أنواع من الآلام و الإيذاء و الفساد للكائنات لا ضرورة لها ولا فائدة منها. ثم إن الشر المطلق، و هو الاحتمال الخامس عدم مطلق، ليس فيه من الوجود شيء.

و المبتقى - إذن - من هذه الأقسام قسمان: هما القسم الأول و الثانى، و القسم الأول هو العالم العلوى الذي هو كله خير مطلق لا شر فيه أصلاً. و هو عالم تام الوجود، كامل من كل وجه، و هو وجود بالفعل، لا بالإمكان. و من موجودات هذا العالم: العقول المقدسة، و كلمات الله التامات التى لا تزيد و لا تنقص، و النفوس السماوية و نحو ذلك. فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الأول و الأعلى «لأجل كونه خيراً محضاً، يفعل الخير لا محالة». و أما القسم الثانى، الذي فيه خير كثير و شر قليل فهو العالم الذي نعيش فيه. و يجب وجود هذا العالم أيضاً، بسبب غلبة الخير عليه و قلة الشر فيه. ثم «إن تركه لأجل شره القليل ترك الخير الكثير، و ترك الخير الكثير شر كثير، فلم يجز تركه، فيجب إيجاده» و مما يهون أمر الشر القليل فى هذا المستوى من الوجود أن الشر فيه ليس مقصوداً بالأصالة، بل المقصود فيه هو الخير، أما الشر فهو عارض، كما سبق القول، ثم إنه إذا قيس إلى الخير الكامن فيه أو المترتب عليه فإنه يكون قليلاً، و مثال ذلك: النار التى بها تحصل المصالح العظيمة و المنافع الكثيرة، و هي المقصود الأول منها، ولكن قد تحصل منها بعض المضار القليلة غير المقصودة، فقد يحرق بها بيت ولى أو ثياب نبي كما يقول، و ينطبق ذلك على الماء الذي به حياة الكائنات كلها بحيث لا يمكن الوجود بدونه، و لا يجادل أحد فى نفعه و فائدته و ضرورته، ولكن قد يزداد الماء، فيتحول إلى فيضان مغرق مدمر، يترتب عليه فساد كبير للبشر و الحيوان و النبات، ولكن ذلك لا يتعادل مطلقاً مع الفوائد المترتبة على وجود الماء، و ينطبق ذلك على الأرض و الهواء و المطر، و الأدوية و الأغذية، فالخير فيها أكثر من الشر، و المصلحة فيها أكبر من المضرّة، و من ثم تقتضي الحكمة وجودها؛ لأنه قد يستضر بها شخص، لكن المتفعين بها أكثر، بل إن الشخص الواحد لا يتأذى بها طوال الوقت، بل فى بعض الأوقات دون بعض، و من ثم تكون الحصييلة النهائية فى جانب الخير أكثر مما هي فى جانب الشر. ثم إن الشر لا يقع فى العالم العقلي أصلاً، وإنما يقع فيما تحت فلك القمر، و هو قليل إذا قيس إلى الوجود كله، و الشر الذي يقع فيما تحت فلك القمر

لا يقع في كل الأزمان بل في بعض الأزمنة دون بعض، ثم لا يقع لكل الناس و الكائنات، بل لبعضها دون بعض، و من ثم يكون الخير غالباً و الشر قليلاً، و دائرته هي الانقاص و الأقل.^(٢٦)

(د) و يفسر الشيرازي السبب في وجود الشر القليل في كائنات هذا المستوى الثاني من مستويات الوجود بأنه يرجع إلى طبيعة هذه الكائنات المادية أو المختلطة بالمادة، فالمادة عنده - كما هي عند الفلاسفة - سبب التحول و النقص و الفساد، و هو يقول في ذلك:

إن الشر غير لاحق إلّا لما في طباعه ما بالقوة، و ذلك لأجل المادة الجسمية، بسبب أن وجودها وجود ناقص منتهى لقبول الفساد و الانقسام و التكثر و حصول الأضداد و الاستحالة، و التجدد في الأحوال، و الانقلاب في الصور. فكل ما هو أكثر براءة من المادة فهو أقل شراً و وبالاً.^(٢٧)

و لذلك كان العالم العقلي البريء عن المادة خيراً لا شر فيه، و ينطبق ذلك على الصور العقلية للأشياء المادية نفسها، فالنار العقلية، و الماء العقلي و الإنسان العقلي و أمثاله من الكائنات، لا شر فيها، و إنما توجد الشرور عندما تخرج هذه الصور العقلية من عالم القضاء، كما يقول إلى عالم القدر، الذي فيه تفصيل هذه الصور و تجسيمها و تقديرها بقدرها المعلوم «و هذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضاد و قمانع يوجبان التفرقة و التكثر، و يعدمان تلك الجمعية و الوحدة. و منبع التفرقة هي المادة ... فالهوى يمنع الشرور و النقص ...».^(٢٨)

و المادة - إذن، و بحسب طبيعتها - قابلة للتضاد، و هو الموجب للتفاعل بين العناصر و الكيفيات التي تتكون منها الأجسام، و «التضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض، فيكون خيراً بالنسبة إلى النظام الكلي، و شراً بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية».^(٢٩)

و إذا كان هذا السبب يرجع إلى المادة بصفة عامة فإن هناك سبباً خاصاً يتعلق بهذا النوع من الكائنات التي وجدت من أجل الخير، ولكن الشر قد يعرض لبعض ما يصدر عنها، فهذا النوع من الكائنات خاضع للطبيعة التي خلق عليها:

فمن المحال أن تفعل النار الأغراض المقصودة منها و لا تحرق بدن إنسان لاقته، أو أن يفعل السيف الأغراض التي (وجد) لأجلها، و لا يقطع عضو إنسان إذا ضرب عليه. فلم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذه الأشياء متبعاً لآفات تعرض فيها (كذا) في بعض المواد.^(٥٠)

ولكن ذلك لا يعني أن الشر أكثر أو أذوم، بل إن الأمر الأكثر و الأمر الدائم كما يقول: هو الخير المقصود منها في الطبيعة فأما كونه أكثرياً.

فإن المتنفعين بالنار، مثلاً، أكثر من المستضرين، و المستضرون - أيضاً - أوقاتهم التي هم فيها في كنف السلامة من الاحتراق أكثر من زمان استضارهم. و أما الدائم فلأن أنواعاً

كثيرة لا تستحفظ إلا بوجود مثل النار. فلم يحسن فى الإرادة الأزلية و العناية الأولى أن تترك المنافع الأكثرية و الخيرات الدائمة لعوارض شرية قليلة.^(٥١)

٥) و يقلب الشيرازي المسألة على وجوها ، ليدفع الفكرة القائلة بأن الشر هو الغالب فى العالم، و يؤكد فكرته عن غلبة الخير فى الوجود و هو يشير إلى أن بعض ما يظنه الناس شراً خالصاً، لا يخلو - فى حقيقته - من بعض الخيرات، و من الأمثلة التى ترد على ذهن فى هذا السياق: الموت، الذى يعده جمهور الناس من أقوى أنحاء الشرور، و مع ذلك لا يعدم المتأمل فى أمر الموت أن يجد فيه بعض الخيرات، بل يمكن له أن يجد فيه خيراً كثيراً، و هذا الخير يصل إلى الميت و إلى غيره:

أما الواصل إلى غيره فإنه لو ارتفع الموت لاشتد الأمر على الناس و ضاق المكان، حتى لا يمكنهم التنفس، فضلاً عن الحركة و الأكل و الشرب، فالمفروض أنه حي - عند ذلك - أسوأ حالاً من الميت. و أما الخير الواصل إليه، فخلاصه عن هذا العالم الدنيوي، المعرض للآفات و المحن، و مآله إلى الرحمة.^(٥٢)

و من هنا كان الموت ضرورة، تتطلبها الحياة ذاتها، و تقتضيها مصالح الأحياء، و صلاحية العالم للوجود «فإذن، الموت و الفساد و نحوهما من الأمور الضرورية اللازمة للنظام. و لهذا وجب أن يكون مثل هذه الأمور المنسوبة إلى الشر موجودة فى هذا النظام. و ما كان يليق فى الحكمة ألا يخلق هذا الخلق الذى يلزمه شر»^(٥٣) و هكذا إذا تصفح الإنسان جميع الأشياء المسماة عند الجمهور شروراً فإنه لا يجدها شروراً فى أنفسها، بل هي شرور بالعرض، خيرات بالذات.^(٥٤)

و) و قد كان الشيرازي حريصاً على إيضاح أن هذه الشرور العارضة أو الطارئة، و التى هي قليلة بالنسبة للخيرات العامة الغالبة، خاضعة لطبيعتها التى خلقت عليها، و أن ذلك لا يمس العناية أو الحكمة الإلهية، و إذا وقع شر من هذه الشرور فليس ذلك «لأن الفاعل المعطي قد قصر و ما أجاد فيما أفاد، بل لأن المنفعل لم يقبل»^(٥٥) و قبول هذه الأشياء لبعض النقص من لوازم ذاتها، «و كما لا يمكن أن يجعل الفاعل الاشكال الكريمة متراصة دون خلل، و يمكن ذلك فى المربعات و المسدسات ... كذلك لا يمكن للفاعل أن يجعل أصول الكائنات غير متضادة».^(٥٦)

ز) و على الرغم من هذا الجهد الكبير فى إضفاء صفة الخيرية على الوجود، و تفسير ما يقع فيه من الشر، فى بعض الأحوال، لبعض الكائنات - فقد كان الشيرازي يشعر بأن القضية ما تزال تحتاج إلى مزيد من الاستدلال و البرهان، لاسيما و أن هناك بعض «الأوهام» التى وقعت للناس فى هذه المسألة، و لقد كان عليه أن يتصدى لهذه الأوهام بالدفع و الإبطال حتى يستقر له ما أراد الوصول إليه.

و يتعلق الوهم الأول منها بهذا التساؤل الذي يفرض نفسه على العقل، عند تأمل المسألة، و قد صاغ هذا التساؤل قائلاً: لماذا جاء عالمنا الذي نحن فيه على نحو يختلف فيه الخير والشر، و لماذا لا يوجد على وجه لا يعتره شر أصلاً، حتى تكون الموجودات كلها خيرات محضة، كالعالم الأعلى البريء عن الفساد و الشرور؟

و قد أجاب على ذلك بأنه لو صار كذلك لأصبح ذا طبيعة أخرى، و لكان كما يقول «غير نفسه» حيث إن هذا النوع من الوجود لا يمكن وجوده إلا بخالطة القوى و الأعدام و الأضداد.^(٥٧)

ثم أشار في مناسبة أخرى - إلى ضرورة التفرقة بين العالم الإلهي الأعلى و غيره من العوالم، لأن هناك فرقاً لازماً بين المبدع و المبدع . و الإبداع «يوجب نقصان المبدع عن المبدع و إلا لم يكن أحدهما بكونه مبدعاً و الآخر مبدعاً أولى من العكس. فإذن من الضرورة ألا يكون ممكن خالياً عن نقص و قصور».^(٥٨)

ثم كان هذا القصور - كذلك - سبيلاً إلى التفرقة بين العالم الدنيوي الذي تحيا الخلائق فيه، و العالم الأخروي الذي سيكون مأها إليه، فالعالم الأول لا يخلو من الشر، و هو ذو وجود مؤقت؛ إذ هو جسر يعبر عليه الناس إلى الآخرة. ولو افترضنا أن الدنيا كلها كانت شراً، و هي - مع ذلك - وسيلة إلى الخير الأخروي الدائم لكان وجودها خيراً من عدمها. أما العالم الذي لا يتطرق إليه الشرور و الآفات فهو عالم آخر، هو الذي ترجع إليه النفوس الطاهرة، و به مستقرها^(٥٩) و العالم الذي نعيش فيه - إذن - وسط بين العالم الأعلى و عالم الآخرة، و كلاهما بريء من الشرور و الفساد، أما هو فإن فيه خيراً كثيراً و شراً قليلاً، لا يخلو من الخير. ولكن إلغاء الشر منه تماماً يقتضي تحولاً في طبيعته، و هذا ما ترفضه طبائع الأشياء و قوانين وجودها.

و يتصل بهذا الوهم السابق و هم آخر هو بمثابة جزء منه، أو تطبيق له، إذ يقال: لم لا توجد النار - مثلاً - على وجه لا يلزمه شر؟ و الجواب: «فكأنك قلت: لم يجعل النار غير النار؟ و من المستحيل أن يجعل النار غير النار. و من المستحيل أن تكون النار ناراً، و تمس نوب ناسك، و لا مانع من الحريق، و لا تحرقه»^(٦٠) و من الواضح أن الجواب هنا كالجواب عن سابقه، فالطباع حاكمة لا مفر من وقوعها

و يتجه الوهم الثالث إلى رفض فكرة غلبة الخير في العالم و قلة الشر من أساسها، و يأتي المثال على لسان المخالف أو المعارض مقتبساً هذه المرة من النظر في أحوال الإنسان. فالإنسان هو أشرف الكائنات أو أشرف الجميع، على حسب تعبيره. و التأمل في أحوال بني الإنسان يمكن له أن يلاحظ أن الشر هو الغالب على أكثرهم؛ إذ تصدر عنهم أفعال قبيحة، و أعمال سيئة، و أخلاق رديئة، و اعتقادات باطلة فاسدة، أي أنهم فاسدون بحسب القوة العملية و القوة النظرية. و هذا الفساد الغالب في الدنيا سيؤدي إلى الإضرار بهم في الآخرة، و سينالون

— بسببه — من الآلام ما يستوجب شقاوتهم فيها، ومعنى ذلك أن الشر غالب بالنسبة لهم في الآخرة أيضاً، فكيف يقال — والأمر كذلك — إن الخير هو الغالب على الوجود؟
و يجب الشيرازي بأن الناس في الدنيا على ثلاثة أقسام
القسم الأول: البالغون في الحسن والصحة.

و القسم الثاني: المتوسطون فيها، وهو يرى أن أكثر الناس هم من أهل هذا القسم، على اختلاف فيما بينهم في درجات التوسط.

و القسم الثالث: هم البالغون في النقصان، وهؤلاء أقل من المتوسطين. وسيكون الناس في الآخرة على مثل هذه المنازل، بحيث يكون المتوسطون فيها هم أكثر الناس وأغلبهم، فإذا أضيف إليهم أهل الدرجة الأولى فإنهم يكونون معاً أكثر من أهل الدرجة الثالثة وحدها.

و لأهل السلامة والرحمة — إذن — غلبة وافرة في كلتا النسبتين^(٦١) وهو يرجع — كعادته — إلى ابن سينا وينقل عنه قوله «... ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد، و مصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد، واستوسع رحمة الله»^(٦٢).

و للمنازع أن ينازع في هذه النسب التي جعلها لكل درجة من الدرجات الثلاث. و قد يرى المنازع أن أهل الدرجة الثالثة هم الأغلب والأكثر، وهذا هو لب الدعوى، و موضع النزاع. و من جهة أخرى فإن هناك من النصوص الشرعية ما يتحدث عن كثرة الكفار والعصاة والضالين^(٦٣) و لقد كان الشيرازي مستحضراً لذلك و هو يناقش هذه الفكرة؛ و لذلك نجده يقول: «هذا الكلام والذي قبله، و إن كان منافياً لظواهر بعض النصوص و الروايات، إلا أن الإيمان في الأصول الإيمانية و القواعد العقلية يعطي الجزم بأن أكثر الناس في الآخرة و جب أن يكون من أهل السلامة و النجاة»^(٦٤).

و يبدو أن الشيرازي كان يشعر في قرارة نفسه — على الرغم من هذه اللهجة الجازمة — بأن الإيهام لم يندفع و أن الشبهة لم تتحل، فأراد أن يحلها من طريق آخر، ظنه أكثر إقناعاً، و أقوى برهاناً، و جاء ذلك في سياق حديثه عن الإشكال أو الوهم الرابع الذي يحوك في نفوس المعارضين لفكرته، يتعلق الأمر — هذه المرة — بعذاب الكفار في الآخرة، و هو عذاب شديد، بحسب وصف النصوص الشرعية له، و حديثها عنه. و لا شك أن وقوعه بأصحابه يعني وقوع الآلام بهم، و هي نوع من الشر الذي يؤدي حرمانهم من الكمال المرغوب لهم، ثم هو كذلك مضاد لما ثبت من أن الله خير محض، جواد كريم، و هو غني عن طاعة المطيعين، و معصية المجرمين، فما السبب إذن في تعذيب الكفار في الآخرة، في النار أبد الأبد، كما تدل على ذلك النصوص الشرعية الدالة على خلودهم في العذاب؟!^(٦٥)

و قد أوضح أن طبائع الأشياء ليست ممنوعة عن تحصيل الكمال اللاتق بها منعاً مستمراً دائماً، و أنها إذا أخفقت في تحصيل هذا الكمال وقتاً ما، بسبب بعض العوائق. الطارئة فإن هذه

العوائق المانعة لا تكون دائمة ولا أكثرية «فكل طبيعة لا تتعطل عن كمالها أبداً» و سواء أكانت هذه العوائق مُخرجة للإنسان عن مقتضى طبيعة الأولى، التي هي مطبوعة على الخير في أصل وجودها، أم لم تكن مخرجة لها عن هذه الطبيعة فإن الإنسان يتخلص بالموت من العوارض المانعة له عن تحقيق كماله الذي يستحقه بأصل الفطرة «فبعد زوال العوارض يقع الرجوع إلى الفطرة الأصلية، فينالهم الرحمة الواسعة، والمجد الأعم من غير دافع ولا حجاب» وهكذا ينتهي الجميع: مؤمنين وعصاة وكفاراً إلى الرحمة، وإذن «لا وجه للخلود في العذاب»^(٦٤).

وقد اعترف الشيрази بأن هذه المسألة مسألة عويصة، وأنها موضع خلاف بين علماء الرسوم وأهل الكشف الذوقي، بل إنها موضع خلاف بين أهل الكشف أنفسهم، بسبب النصوص الشرعية الكثيرة التي تتحدث عن خلود الكفار في النار، وقد أوضح أن الجميع متفقون على هذا المخلود، لكن: هل يكون العذاب دائماً سرمدياً على أهل النار الذين هم أهلها إلى ما لا نهاية، أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء، فينتهي العذاب فيه إلى أجل مسمى؟^(٦٥)

و تتجه إجابته على هذا السؤال إلى أن العوائق المانعة عن الخير والكمال ليست أكثرية ولا دائمة، وإلا لبطل النظام، وتعطلت الأشياء، وبطلت الخيرات. وقد فطرت الأشياء على الاتجاه إلى غاية الغايات وخير الخيرات، وهي مشتاقة إلى لقاء الله تعالى بالذات، «فمن أحب لقاء الله بالذات أحب الله لقاءه بالذات. ومن كره لقاء الله بالعرض، فيعذبه مدة، حتى يبرأ من مرضه، ويعود إلى فطرته الأولى» وقد يعتاد هذه الكيفية المرضية التي تكون له أشبه بفطرة ثانية، لا يتضرر معها من العذاب الذي يحل به.^(٦٦)

وقد اتجه الشيрази هذه الوجهة في الحديث عن هذه المسألة؛ حتى يضيء على آرائه عن غلبة الخير وأكثرية في العالم نوعاً من الاتساق، ولكي ينضوي تحتها كل أنواع العوالم الحاضرة والآتية. ولكن المسألة عويصة كما يقول؛ ولذلك لم يجد بداً من الاستعانة بآراء محيي الدين بن عربي (٦٣٨ هـ) الذي يعد واحداً من أبرز المتحدثين عن هذه الفكرة، إن لم يكن أبرزهم جميعاً. وقد اقتبس من نصوصه في الفتوحات المكية ما يؤيد به فكرته، وكان مما نقله عنه أن من يدخل النار سيعذب فيها عذاباً يوازي مدة شركه في الدنيا، فإذا انتهى هذا الأمد كان له نعيم في دار العذاب. وهو يعتاد ذلك ويسكن إليه، بحيث لا يرضى بمفارقته إلى غيره من النعيم؛ لعدم موافقة طبعه له، بل إنه يتلذذ بما هو فيه من العذاب كما يتلذذ أهل الجنة بنعيمها؛ لأن طبايعهم تقتضي ذلك «ألا ترى الجعل، على طبيعة يتضرر بريح الورد، و يتلذذ بالنقن. والمحروور من الإنسان يتألم بريح المسك. فالذات تابعة للملائم، والآلام تابعة لعدمه»^(٦٧) و ينقل بعض ما استدل به ابن عربي من الآيات كقوله تعالى: «ورحمتي وسعت كل شيء» (الأعراف: ١٥٦)، وفي هذا يقول «و سبقت الرحمة الغضب، و وسعت كل شيء، حتى جهنم و من فيها. والله أرحم الراحمين»^(٦٨) و بمقتضى هذه الرحمة الشاملة العامة يؤول الأمر إلى

استعذاب العذاب فتزول الآلام، و يبقى العذاب؛ لأنَّ المآل استعذابه، كما يستعذب الأجرب حلكَ جلده و لا يتضرر منه.^(٧١)

و يبدو أنَّ الشيرازي قد زاد المشكلة - بحديثه هذا - تعقيداً، لأنه أحالها على مشكلة معضلة، وصفها ابن عربي نفسه بأنها من أشكال المسائل فى هذا الطريق^(٧٢) و بأنها موضع خلاف بين أهل الكشف^(٧٣) و ذلك لمعارضتها للكثير من النصوص الشرعية التى تحدثت عن تأييد العذاب للكافرين، و ما يترتب عليه من آلام، يُراد لهم أن يذوقوها؛ جزاء وفاقاً لكفرهم.

و لعل ذلك هو الذي جعل الشيرازي يدعو المتأمل لهذه المسألة إلى رؤية الأشياء من حيث وجودها الأصلي، مع ربطها بالصانع الفاعل لها، و هو خير محض، و كمال مطلق، فلا يصدر عنه إلا ما يتفق مع هذه الخيرية، و ذلك الكمال، و الوقوف عند العوارض هو انشغال بالظواهر عن البواطن، و انصراف إلى الفروع بدلا من الأصول، و وقوع فى المحجاب و لهذا يقول:

و قد ثبت أنَّ وضع العوالم و النشآت: على أبلغ نظام فى الخير و التمام. فلا قصور و لا شر، إلا فى نظر المحجوبين. فإذا خلص من أغاليل الوهم و وساوس الشيطان، وصح إدراكه العقلي رأى الأشياء فى غاية الحسن و الجودة و النظام و الخير.^(٧٤)

وهكذا يؤدي التعمق فى أسرار الكائنات إلى الحكم بأنَّ الوجود كله خير و نظام.^(٧٥)

ثم لا يكتفى بالجهد العقلي، الذي يصل به الإنسان إلى درجة علياً من الكمال، تتلاءم مع إنسانيته و مكانته فى الوجود، بل يضيف إلى ذلك - سعيًا منه لحل المشكلة، و نزع الشبهات المتعلقة بها، و وصولاً إلى مقام الرضا و السكينة إزاء الوجود - أقول: يضيف إلى ذلك جانب الذوق الذي يقوم على المجاهدة، و يسعى إلى المشاهدة، و ينتقل من مقام الفرق إلى مقام الجمع، كما يقول الصوفية، أو أن يسافر إلى الحق، ثم يسافر بالحق من الحق إلى الخلق كما يقول الشيرازي، فإذا ارتقى إلى ذلك المقام فإنه يعرف بنور الحق نور ما يتلوه من الملائكة على درجاتهم ثم يعرف ما يتلوهم من الخلائق، و عندئذ سيرا جميع الأشياء حَسَنًا شريفًا موافقاً لرضاه (فكنت عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان، كما عرفت الآن بالبرهان. و مثلك يكون بالحقيقة من أهل الرضوان).^(٧٦)

فإذا وصل إلى هذا المقام و تمكن فيه و استقام (رضي بالقضاء، و حصل له مقام الرضا، و استراح من كل هم و عذاب؛ لأنه رأى الأشياء كلها فى غاية الجودة و الحسن و التمام، و رأى رحمة الله و سعت كل شيء، بل رأى العارف فى كل شيء وجه الحق الباقي ... فرأى الحسن المطلق، و الجمال المطلق، متجلياً عليه فى كل شيء).^(٧٧)

و هذا ينتهي الشيرازي - بكل ما أمكنه من الوسائل العقلية و العرفانية - إلى أنَّ الله قد جعل هذا العالم على أحسن وجه ممكن من الكمال، بحسب طبيعته. و هو يستشهد لهذا ببعض أقوال الفزالي (٥٠٥) و ابن عربي، ومنها العبارة المشهورة: ليس فى الإمكان أبدع مما كان. و لا يفوته أن يسوقها مشفوعة بدليل يؤكدها. و فى ذلك يقول (و لا يمكن أن يكون العالم أحسن

مما هو عليه؛ لأنه لو أمكن ذلك، ولم يعلم الصانع المختار أنه يمكن إيجاد ما هو أحسن منه فيتناهى علمه المحيط بالكلديات والجزئيات. وإن علم ولم يفعل - مع القدرة عليه - فهو يناقض وجوده الشامل لجميع الموجودات. وهذا مما ذكره الفزالي في بعض كتبه. ونقله عنه الشيخ الكامل محي الدين العربي في *الفتوحات الكية* واستحسنه. وهو كلام برهاني^(٧٨) وهكذا تلخص الأفكار الأساسية للشيرازي على النحو التالي:

- العالم العلوي لا شر فيه، بل هو خير محض.
- عالم الكون والفساد، فيه خير كثير غالب ودائم، وهو مقصود بالذات وبالأصالة. ثم إن فيه شراً، ولكنه شر قليل عارض غير مقصود، وهو لا يخلو من خير؛ لأن المقصود به هو الخير. وسادام الخير هو الغالب على هذا العالم فلقد كان من الحكمة إيجاد ما لأن منع وجود الخير الكثير من أجل الشر القليل شر كثير.
- عالم الآخرة قسمان: عالم الأبرار الأطهار الأتقياء. وهذا خير، لا شر فيه.
- عالم أهل الكفر والمعاصي، وهؤلاء ينالهم شيء من الشرور والآلام التي يتطهرون بها من ذنوبهم، ثم يكون مألهم إلى الرحمة.
- يكون الإنسان أكثر إدراكاً لما في العالم من الخير كلما ارتقى في مدارج البرهان. و مدارج العرفان. وهما يتكاملان في إدراك خيرية الوجود. وهؤلاء هم الراسخون في العلم، «الجامعون بين النظر والبرهان، وبين الكشف والوجدان»^(٧٩).
- تعقيب: ويمكن لنا - بعد هذا البيان لآراء الشيرازي - أن نختتم البحث بالملاحظات الآتية:

١. يقسم الفلاسفة الشر إلى ثلاثة أقسام:

أولها: الشر الميتافيزيقي. ويطلق على نقصان كل شيء عن كماله، أو على الحائس للكمال عن مستحقه.

و ثانياً: الشر الطبيعي. ويطلق على كل نقص أو ألم، مثل الضعف والتشويه في الخلقة و الأمراض والآلام ونحوها.

و ثالثاً: الشر الأخلاقي، ويطلق على الأفعال المذمومة وعلى مبادئها من الأخلاق، وعلى كل ما يحق للإرادة الصالحة أن تقاومه. فالشر الأخلاقي - إذن - هو الرذيلة والخطيئة^(٨٠).
و قد حاولنا في البحث أن نقدم آراء الشيرازي عن الشر بقسميه الأول والثاني؛ لأنهما يرتبطان بالوجود بصفة عامة، ولأنهما قد يكونان سبباً لغيرهما من أنواع الشرور الأخرى، لاسيما الشر المتعلق بالألم. ولم نتطرق في البحث لآرائه في الشر الأخلاقي؛ لأن هذا النوع من الشر مرتبط بقضية أخرى شديدة الأهمية، وهي قضية القضاء والقدر، بما لها من علاقة بأفعال العباد ودور الإرادة الإنسانية. وهي قضية تحتاج إلى دراسة مفصلة لا يتسع لها المقام.

٢. اتجهت آراء الشيرازي عن الشر وجهه تفاؤلية في نظرتها إلى الوجود، وكانت دوافعه إلى هذا التوجه ذات طابع ديني وفلسفي، فالقول بخيرية الوجود يتفق مع النصوص الشرعية الكثيرة التي تتحدث عن عناية الله بالعالم: وجوداً وحفظاً وكمالاً وجمالاً، وتحدث عن عناية الله بمخلوقاته^(٨١) وقد جاء في وصف الله تعالى لنفسه (.. بيدك الخير، إنك على كل شيء قدير) (آل عمران / ٢٦) وجاء في الحديث النبوي الشريف قوله صلى الله عليه وسلم (و الخير كله في يدك، والشر ليس إليك)^(٨٢) كذلك فإن القول بخيرية الوجود، واستناد ما يقع فيه من بعض الشرور إلى مبدأ أو فاعل واحد هو الذي يتفق مع عقيدة التوحيد التي يؤمن بها الشيرازي والفلاسفة الموحدون. وقد لاحظنا أنه كان معنياً - في سياق حديثه عن الشر - بالرد على الشنوية القائلين بأصلين، أحدهما للنور والخير، و ثانيهما للظلمة والشر، مما يدل على ملاحظته للجانب الديني.

أما الدافع الفلسفي فهو متصل بالبحث في طبيعة الوجود، وما يبدو فيه من كمال أو نقص، وهو مبحث قد فرض نفسه على الفلاسفة من أهمهم البحث في الطبيعة وما بعد الطبيعة، و انشغلوا بما يقع فيها من ثبات وتغير و صيرورة، كما تطرق الإلهيون منهم إلى علاقة العالم بخالقه، وكان عليهم أن يتناولوا هذا المشكلة، وأن يحاولوا تفسيرها، إرضاء للزعة العقلية عندهم، و بحثاً عن السكينة النفسية. وقد انقسموا طرائق شتى، فاتجه بعضهم وجهه تفاؤلية، و ممن يمثل هذه الزعة: أفلاطون وأوغسطين وابن سينا وابن رشد و لبيتز وأمثالهم. واتجه بعضهم الآخر وجهه تشاؤمية ترى الشر غالباً، والخير قليلاً أو نادراً، وأنه يقع صدقة أو اتفاقاً، وأنه لا توجد - عندهم - أدلة كافية على عناية الله بالوجود والموجودات، بل إن الحياة - في نظر بعضهم - ليست إلا مسرحاً للصراع والألم والموت المتواصل والانهائي، أما الطبيعة فإنها تُدْهِم الناس تحت عجلاتها، وتركهم فرائس لوحوش ضارية، ثم تسلمهم إلى الموت، وتهلكهم بالجوع، وتجمدهم بالبرد القارس، وتسممهم بكأس معجلة وبطيئة، و تدخر لهم الآلاف من أبشع الميتات، وهي تعمل بإهمال متغطرس (!) لكل رحمة وعدالة، مصوبة سهامها إلى الأنبل والأفضل، غير مبالية بالأوضاع والأسوء.^(٨٣)

وقد انحاز الشيرازي إلى أنصار مذهب التفاؤل، وبذل جهده في الرد على شكوك التشاؤمين والملاحدة الذين أنكروا وجود الله أو أنكروا علمه وحكمته وعنايته وقدرته وجُودَهُ بسبب مشكلة الشر هذه^(٨٤) والذي يقرأ ما ساقه من الأفكار عن غلبة الخير في الوجود سيكتسب هذه النظرة المتفائلة، و يضع الشرور في حجمها الطبيعي دون مبالغة أو تهويل. و من ثم يشعر بالسكينة والرضا.

و لم يكن الشيرازي متطرفاً في تفاؤله عندما تحدث عن أن الشر طارئ أو عرضي^(٨٥) لأنه لا يتجاهل وجود الشر أو ينكره، بل إنه يعترف بوجوده و يعترف بأنه راجع إلى طبيعة

الأشياء والقوانين الحاكمة لها. ولكن كل ما يدعو إليه هو تصحيح النظرة إلى هذا الشر. بحيث لا يوضع في غير موضعه، أو يكون زائداً عن حجه، ثم هو يفتش في الشرور عما يكتنفها أو يترتب عليها من الخيرات، حتى لا تنهزم النفس أمام الشر – على صالته – إذا ما قيس إلى الخيرات الكثيرة السارية في الوجود.

٣. استعان الشيرازي في دراسته للمشكلة، وفي الحلول التي قدمها لها بكثير من آراء سابقه، وكان من بينهم متكلمون كالجاحظ، وفلاسفة كابن سينا، وصوفية كالغزالي وابن عربي. وقد اعترف هو بذلك صراحة عندما قال «و لرجع إلى غلط من الكلام في شرح أنواع من الخيرات و الشرور النسيية، المؤدية إلى الخير الأعظم، على محاذاة ما في كتب السابقين».^(٨٦)

وقد كان لابن سينا وابن عربي الأثر الأكبر في مجمل أفكاره عن هذه القضية. وهو يقتبس من ابن سينا كثيراً من تعريفاته وأمثله، كما يتفق معه في الروح العامة التي سادت تصوره للقضية وحله لها. ولم يكن ذلك مستكراً عنده، لأن ابن سينا في رأيه «أعظم الفلاسفة في هذه الدورة الإسلامية»^(٨٧) وقد نقل كثيراً من آرائه في هذه المسألة وفي غيرها^(٨٨) ولكن ذلك لم يكن معناه أنه تابعه متابعة كاملة، تمنحى فيها شخصيته أو تذوب فيها أصالته، بل إنه اتخذ منه موقفاً نقدياً في مسائل كثيرة، وقد وصف بعض كلامه بأنه «في غاية الضعف والقصور»^(٨٩) كما يصف بعض آرائه بأنه «ليس بشيء»^(٩٠) وهو يرجح رأيه – في بعض المسائل – على رأي ابن سينا قائلاً «و هذا أولى مما ذكره الشيخ في كتاب البحوث»^(٩١) وقد وصف رأي ابن سينا و من يوافقونه الرأي في بعض المسائل بالخافة، وأشار إلى ما يترتب عليه من المفساد.^(٩٢)

و علل بعض ما في رأيه من القصور بأنه وأمثاله «لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبي الخاتم، حتى إن رئيسهم (= ابن سينا) اعترف بالعجز عن إثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي»^(٩٣) ولذلك يمكن القول بأنه – على الرغم من دفاعه عن ابن سينا، وتأثره بآرائه، إلى حد النقل الحرفي عنه – «لم يستلم لكل أفكاره . . . ثمت أمور كثيرة ناقضها في فلسفة ابن سينا».^(٩٤)

و ينطبق الموقف نفسه – وإن يكن بدرجة أقل – على ابن عربي الذي اقتبس الشيرازي كثيراً من نصوصه، وقد وصفه بأنه الشيخ الكبير، والجليل، والشيخ الأعظم، والعارف المحقق.^(٩٥)

وقد وصف بعض كلامه قائلاً:

و إنما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب؛ لأنه محقق عند ذوي البصيرة. و لم أتعرض لشرح معانيه، و حل رموزه، و تطبيق مقاصده على أسلوب البرهان؛ لأن المذكور في

مراضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك، سيما المذكور في مباحث علمه تعالى بالأشياء إجمالاً وتفصيلاً.^(٩٦)

و قد استعان ببعض آرائه في دراسته لمشكلة الشر، و كان من أبرزها ما تحدث به عن الرحمة الشاملة التي تعم الخلائق جميعاً حتى أهل العذاب، و قد نقل عنه في هذا المعنى صفحات كثيرة، نقلاً متواليًا^(٩٧) و كان تأثيره بهذه الفكرة، و غيرها من أفكار ابن عربي من أسباب الهجوم عليه و اتهامه في عقديته^(٩٨) لكن متابعتة له و تأثيره به لم يحو شخصيته فقد خالف ابن عربي في بعض آرائه.^(٩٩)

و لقد كان الشيرازي على بينة من أمره و هو يقتبس من آراء السابقين ما يستعين به على صياغة أفكاره و تحديد آرائه و بناء نسقه الفلسفي الصوفي الذي يتميز به عن غيره، و قد أشار في أول موسوعته الفلسفية، عن الحكمة المتعالية إلى ذلك قائلاً: «و أصنف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين، مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين، و نقاوة أذواق أهل الإشراف من الحكماء الرواقين» ولكنه لا يكتفي بذلك بل يضيف إليه قوله: «مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار، و فرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار...».^(١٠٠)

و قد كان لاطلاعه على آراء السابقين، على تنوعها، و تعدد روافدها و مصادرها ومنهجها أثرٌ في إذكاء قريحته و شحذ ملكته النقدية، و عون له على تأكيد هذه النزعة الأصلية لديه، كما أعانه على ذلك رغبته الجادة في الجمع بين طريقتي البرهان و العرفان، و مزجها في نسق واحد، مضيفاً إلى كل واحد منهما ما ليس فيه من عناصر المنهج الآخر، و بذلك يتخلص من نواقص كل منهما، و يجمع بين العقل و الذوق، و بين البرهان و العرفان، و قد تحدث في مقدمة كتابه عن تجربته الروحية، و مجاهداته الأخلاقية، و عزله عن أبناء عصره حتى التهب قلبه لكثرة الرياضات، ففاضت عليه أنوار الملكوت، و حلت به خفايا الجبروت كما يقول، حتى انتهى إلى أصول لا يطلع على مزاها إلا من أتمب بدنه في الرياضات الدينية.^(١٠١) و قد كان شعوره بتمكن الملكة الفلسفية دافعاً له إلى تدريب قارئه على البحث و النظر و النقد و التقويم، و في ذلك يقول:

و اعلم أي ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي ... إلى ذكر طرائق القوم،
و ما يتوجه إليها، و ما يرد عليها، ثم نبهت عليه في أثناء النقد و التزييف، و المدم و
الترصيف، و الذَّبُّ عنها بقدر الوسع و الإمكان، و ذلك لتشجيع الخواطر بها، و تقوية
الأذهان ...^(١٠٢)

و ليست الأصاله _ على كل حال _ إبداعاً مطلقاً يستغنى به المفكر أو الفيلسوف عن آراء
سابقيه و جهودهم استغناء تاماً، و لا يكاد يحدث ذلك إلا في القليل النادر، في العلم أو في

الفلسفة أو في غيرها. أما في الأعم الأغلب فإنها تتمثل في النقد للآراء السابقة، و تقويمها و الإضافة إليها، و يتحقق لصاحبها من الأصالة بقدر توفر هذه العناصر لديه. و ينطبق ذلك على الشيرازي كما ينطبق على أمثاله من الفلاسفة و المفكرين.

٤. على أن بعض ما صدر من تقويم لآرائه في مشكلة الشر يحتاج إلى مناقشة و مراجعة، و نشير في هذا المقام إلى ما قبل من نقد لرأيه في تقسيمه للخير إلى صورتين أو مستويين: صورة تعبر عن الخير المحض، و أخرى عن خير يلازمه بعض الشر، و هو ضرورة من ضرورات الوجود؛ لأنه لا يصح ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل، و قد كان يمكن بحسب هذا الرأي الذي نورد هنا أن توضع المشكلة في صدور فعل الشر عن الله تعالى، في الصورة الثانية، موضعاً آخر تكون فيه طبيعته الخير هي الأصل و من ثمَّ يكون ما يصدر عنه خيراً محضاً أيضاً، دون أن يكون فيه أدنى درجة من الشر، أما تفسير الشر على هذا الرأي فإنه هو الخروج على محجة هذا السبيل بحيث لا يقع الشر إلا من الانحراف عن سبيل الخير، و بهذا «يعود الله بريئاً من حالات صدور الشر عنه، حتى في أقل القليل؛ لأنَّ الطريقة السالكة إليه واحدة لا تبدل، و ترسو المشكلة - في رأينا - على حل سليم، خلاف ما أوقع نفسه الفيلسوف من خلالها»^(١٠٣).

و ينبغي التنويه بنبل القصد، الكامن وراء هذا الرأي، و رغبة صاحبه في تنزيه الله عما لا يليق نسبته إليه من الشر، غير أنه يمكن الإشارة - مع ذلك - إلى أمرين:

الأمر الأول: إنَّ وجود الشر القليل في المستوي الثاني من مستويات الوجود لا يرجع إلى فعل الفاعل وحده، ولكنّه يتوقف - كذلك - على قبول القابل، و معنى ذلك أن إرادة الله تعالى، و هي التي أعطت كل شيء خلقه، و أودعت فيه خصائصه، لا تتناقض مع طبائع بعض الأشياء التي خلقت من أجل الخير أصلاً، ولكن قد يطرأ بعض الشر عليها نتيجة لطبيعتها المادية، أو للتفاعل و التضاد الذي يحدث بين الأشياء، و يتمثل هذا في أمور كثيرة سبقت الإشارة إليها كالنار و الماء و ضوء الشمس و غيرها، و وجود الشر العارض أو الطارئ لا يتعارض مع حكمة الله و عنايته و كمال إرادته.

الأمر الثاني: إنَّ الرأي الذي بين أيدينا يمزج بين مستويين ينبغي أن يكونا منفصلين عند النظر إليهما، أحدهما: هو المستوي الطبيعي، و ثانيهما: هو المستوي الأخلاقي المرتبط بالفعل الإنساني، و الحديث هنا عن المستوي الأخلاقي، على حين كان حديث الشيرازي عن المستوى الطبيعي من مستويات الوجود.

و لعل ما سبق - إن لم يكن وافياً مستقصياً في عرض آراء الشيرازي - ألا يكون قد قَصَّر في ذلك تقصيراً كبيراً.

الهوامش:

١. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٥ / ١٩٦٦ ص ٨٢.
٢. السابق ١٨١، و انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة د/ زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٣ / ١٩٧٨ ح ١، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨.
٣. انظر: د/ عبد الرحمن بدوي، أرسطو، النهضة المصرية ١٩٦٤ ص ١٦٨ - ١٧٩، ٢١٥، و جيلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، عرض وتعليق د/ امام عبد الفتاح امام، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٢ ص ٢٤، ١٠٩، ١١٠، و سنشير إلى آراء بعض الفلاسفة اليونانيين عند الحديث عن مشكلة الشر فيما بعد.
٤. الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تقديم وتحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريده دار الفكر العربي ط ١ / ١٩٥٠ ح ١ / ٢١٥.
٥. السابق ١٢٢ / ١ تم ٢٣٧ و قد ذكر نماذج لهذه العناية السادية في الوجود، و من هذه النماذج: موقع الشمس من الأرض على نحو يتلاءم و يتوافق مع حياة الكائنات عليها، و يصدق ذلك على تماقب الفصول، انظر رسائل الكندي ١ / ٢٢٩ و ما بعدها.
٦. مناهج الأدلة، في عقائد الملّة، تحقيق د/ محمود قاسم، الأنجلو المصرية ط ٣ / ١٩٦٩ ص ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٩٥، ١٩٦، و النص المذكور من ص ١٩٩ إلى صفحات أخرى.
٧. يمكن الإشارة هنا بإيجاز، إلى الجاحظ، و لا سيما في كتابة الدلائل و الإعتبار، كما يمكن الإشارة إلى المعتزلة في حديثهم عن الصلاح و الأصلح، المبني على اصل العدل عندهم، و قد كان الصوفية من أكثر المفكرين الإسلاميين عناية بهذا الجانب، و ظهر ذلك في حديثهم عن مقام الشكر، و يمكن الرجوع إلى نماذج من حديثهم عن العناية في نطاق هذا المقام عند أبي طالب المكي في قوت القلوب، و الغزالي في الإحياء، ثم انظر نموذجاً من حديث بعض مفكرى السلف عن هذه المسألة لدى ابن قيم الجوزية في كتابه: شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل، تحرير الحاشي حسن عبدالله، دار التراث د. ت ص ٣٨١ و ما بعدها في صفحات كثيرة.
٨. الحكمة التعليلية، في الأسفار العقلية الأربعة تقديم العلامة الشيخ محمد رضا المظفر، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط ٣ / ١٩٨١ ح ٧ / ٥٧، ٥٦، و سنشير إلى هذا الكتاب فيما بعد باسم الأسفار اختصاراً.
٩. قارن: الإلهيات من الشفاء، الجزء الثاني، تقديم د/ ابراهيم مدكور، تحقيق د/ محمد يوسف موسى، د/ سليمان دنيا، و الأستاذ/ سعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م ح ٤١٥، و انظر كذلك: النجاة، تحقيق و تنقيح د/ ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط / ١٩٨٥ ص ٣٢٠.
١٠. انظر الأسفار ٧ / ٥٨.
١١. السابق ٩ / ٧ و انظر جعفر آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي و مكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، عوידات، باريس و بيروت ط ١ / ١٩٧٨ ص ١١٥.
١٢. الأسفار ٧ / ٥٨.
١٣. السابق ٩ / ٢٢٧ و قد وقع خطأ في كتابة الآية القرآنية؛ إذ كتبت «هو الذي أعطى كل شيء خلقه ...» و قد قمنا بإصلاحه. و ينير آخر النص إلى شيء من تفسير الشيرازي للمشكلة وجود الشر في العالم، فالشر لا يرجع إلى واجب الوجود الذي هو خير و كمال و نور و بهاء، ولكنه يرجع إلى طبائع الأشياء ذاتها، و سيزداد هذا إيضاحاً فيما بعد.
١٤. انظر: الأسفار ٧ / ١٦٣، و كذا ٧ / ١٠٨ و ما بعدها، ٢٢٥.
١٥. السابق ٧ / ٥٦، ٥٥.
١٦. السابق ٧ / ١١١.
١٧. انظر السابق ٧ / ١١٩، ١٢٠.
١٨. السابق ٧ / ١٢٠.
١٩. انظر: السابق ٧ / ١٢٠ - ١٢٧ و انظر لبعض ما نقله عن الجاحظ خاصة ٧ / ١٤٣.
٢٠. الأسفار ٧ / ١٤٧.

٢١. انظر: السابق ١٩/ ١٣٩.
٢٢. انظر: السابق ٧/ ١١٢، ١١٣.
٢٣. انظر: عباس محمود العقاد: عقائد المفكرين في القرن العشرين، مكتبة غريب، د. ت ٦٧، ٧٩.
٢٤. انظر: هو اينهيد (الفرد نورت): العقيدة تتكون، ترجمة د/ وليم حنا، الانجلو المصرية ١٩٨٥ ص ٧٣.
٢٥. انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، طبعة الرياض، ٨/ ٨٧.
٢٦. انظر للأول: أبو الفرج ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، بعناية انطون صالحاني اليسوعي، دار الرائد اللبناني ١٩٨٣ ص ٦٣، وللثاني راندا (جون هرمان): تكوين العقل الحديث، ترجمة د/ جورج طعمه، دار الثقافة بيروت ١٩٥٥ ح ١/ ٢٤٠، ٢٤١.
٢٧. انظر: دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، تحقيق و ترجمة د/ حسين أناني، مكتبة الثقافة الدينية، د. ت. ٥٢٠، ٥٣٥ _ و تكوين العقل الحديث ١/ ٢٣٨، ٢٣٩.
٢٨. انظر _ مثلاً: الملل والنحل للشهرستاني، بهامش الفصل لأبن حزم ٢/ ٨٠ - ٨٦.
٢٩. انظر: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق ١٦١، ١٦٢.
٣٠. انظر دلالة الحائرين ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠.
٣١. السابق ٢٩٦، و انظر: ديور، تاريخ الفلسفة، في الإسلام، ترجمة د/ محمد عبدالمهدي ابوريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ص ٩١ هامش ٣.
٣٢. انظر لصاحب هذا البحث: في الفكر الفلسفي الإسلامي: مقدمات وقضايا، دار الثقافة العربية ط ١/ ١٩٩٣ ص ٢٣٥ و ما بعدها إلى ص ٢٧٣.
٣٣. انظر: الأسفار ٧/ ٥٨.
٣٤. السابق ٧/ ٥٨.
٣٥. السابق ٧/ ٥٩، وفارن الشفاء الإلهيات ٢/ ٤١٥ والنجاة ٣٢٠.
٣٦. انظر: الإلهيات الشفاء، والنجاة في الموضعين السابقين.
٣٧. انظر: الأسفار ٦٧/ ٦٨، وفارن تقسيم ابن سينا والأمثلة التي ساقها، وهي التي اقتبسها الشيرازي. انظر إلهيات الشفاء ٢/ ٤١٦، ٤١٧ والنجاة ٣٢١.
٣٨. انظر الأسفار ٧/ ٥٨، ٥٩ و يتضح من تأمل هذا الدليل انه يستخلص بعض نتائج من مقدمات، تحتاج هي نفسها إلى البرهنة عليها، كقوله إن جميع الأشياء طالبة لكمالاتها، أو أن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه، و يمكن تطبيق ذلك على بعض المفاهيم الأخرى التي يقوم الدليل عليها، كما أن القول بأن الشر عدم لا يصدق إلا على الشر المطلق، الذي يؤدي إلى انعدام الشيء بالكلية، ولكنه لا يصدق على الشر النسبي الذي هو نقصان كمال الشيء؛ ولذلك لا يخلو هذا النوع من الإحساس الوجودي المصاحب للألم، فليس الألم كله و هما أو عدماً، ولكن الإنسان يشعر ببعض أنواعه و يتأذى منها. و ينطبق ذلك على الواقع في الدنيا، و العذاب الذي يمكن وقوعه في الآخرة، و هو عندئذ مزيج من الوجود و عدم معاً، و قد عاد الشيرازي إلى مناقشة هذه الفكرة في أواخر التاسع من الأسفار.
٣٩. انظر: الأسفار ٧/ ١٥٨، ١٢٩/ ١.
٤٠. انظر: السابق ٩/ ٢٤١.
٤١. رسالة أسئلة جعل الوجود، ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر التأملين، تحقيق وتصحيح حامد ناجي اصفهاني. انتشارات حكمت، طهران ١٣٧٥ ح ١ ص ١٩٠.
٤٢. الأسفار ٧/ ٨٥، و انظر ٧/ ٧٢.
٤٣. انظر السابق ٧/ ٨٥.
٤٤. انظر السابق ٧/ ٩٩.
٤٥. السابق ٧/ ٩٢ و انظر: رسالة الحشرية، ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر التأملين ح ١/ ٢٨٥.

٤٦. الأسفار ٤٨/٧ ٤٩ - ٧١ و هو يذكر أمثلة كثيرة يؤكد بها فكرته و قارن الإلهيات الشفاء ٢/٢١٧، ٢٢٠، ٢٢١، و النجاة ٣٢١، ٣٢٢ و الفكرة واحدة. و الأمثلة متفق في مضمونها. و ينفرد الشيرازي ببعضها مما هو على شاكلتها.
٤٧. الأسفار ٤٧/٦؛ و انظر ٣٣/٩.
٤٨. السابق ٧٤/٧.
٤٩. السابق ٧١/٧.
٥٠. السابق ٧٢، ٧٤/٧.
٥١. السابق ٧٤/٧ و انظر ٣٤٧/٩.
٥٢. السابق ٧٧/٧ و انظر ٩٢/٧، ٩٣، و كذلك لا يخلو عذاب الآخرة من خير، انظر: رد الشبهات الإلهية، ضمن مجموعة رسائل فلسفي ٣٥٢/١.
٥٣. السابق ١٢/٧، و انظر ٩٣.
٥٤. الأسفار ٤٢/٧.
٥٥. السابق ٦٧/٧.
٥٦. السابق ٧١/٧، ٧٢.
٥٧. السابق ٧٨/٧.
٥٨. السابق ٧٣/٧.
٥٩. انظر: رسالة رد الشبهات الإلهية، ضمن مجموعة رسائل ٣٥٢/١.
٦٠. الأسفار ٧٨/٧.
٦١. السابق ٧٩/٧، ٨٠.
٦٢. السابق ٨٠/٧ و انظر للفكرة و للنص المقتبس عن ابن سينا الإشارات و التنبيهات: (مع شرح نصير الدين الطوسي): تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف ط ١٩٨٥/٣، ح ٣٠٦/٣ - ٣١٠.
٦٣. انظر مثلاً: الآيات: ٢٢٣ من البقرة، ١١٠ من آل عمران، ١١٦ من الأنعام ١٠٢ من الأعراف، ١٧ من سورة هود، ١٠٣ من سورة يوسف، ٨٩ من الإسراء، ٥٠ من الفرقان / ٤٢ من الروم، ٧١ من الصافات إلى آيات كثيرة أخرى.
٦٤. الأسفار ٨٠/٧.
٦٥. السابق ٨٨/٧.
٦٦. السابق ٨٨/٧، ٨٩.
٦٧. انظر السابق ٣٤٦/٩، ٣٤٧.
٦٨. السابق ٣٤٧/٩، ٣٤٨.
٦٩. السابق ٢٤٩/٩ و انظر نقوله عن ابن عربي في الأسفار ٢٥٢/٩ - ٣٥٥، ٣٧٥ - ٣٥٩.
٧٠. السابق ٣٥٢/٩، ٣٥٣ و الاستدلال بالآية لا يخلو من توسع إن لم نقل إن فيه مغالطة؛ لأن بقية الآية يقول: (فسأكتبها للذين يتقون و يؤتون الزكاة و اللذين هم بأياتنا يؤمنون) «الأعراف ١٥٦» و قد أتت الرحمة مقيدة لا مطلقة في آيات كثيرة، منها قوله تعالى في السورة نفسها «إن رحمت الله قريب من المحسنين» (الأعراف: ٥٦) و قوله «كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده و أصلح فأنه غفور رحيم» (الأنعام ٥٤) و قوله «و أما الذين ابضت وجوههم ففي رحمة الله.
- (آل عمران ١٠٧) و قوله «فأما الذين آمنوا بالله و اعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه» (النساء ١٧٥) و قوله «و أدخلناه في رحمتنا إنه من الصالحين» (الانبيا ٧٥) و انظر كذلك الآية ٨٦ منها) إلى آيات كثيرة أخرى، و سياق الآية التي معنا يدل على أنها مقيدة بالتقوى، و سياق آيات الرحمة يدل على أنها مقيدة كذلك بالإيمان و التقوى و الصلاح و التوبة ونحوها. و لا يصح - إذن - قطع الآية من سياقها للاستدلال بها على مالا تدل عليه، و لا تأويل الآيات بما يتعارض مع دلالتها.

٧١. الأُسفار ٣٥٨/٩ وقد تحدث ابن عربى عن هذه الرحمة الشاملة للخلائق جميعاً بما فيهم الكفار، وذكر أن المال هو الرحمة، وأن العذابين يستعذبون العذاب وكان حديثه عن هذه المسألة طويلاً كما دلت فيما يتناوله من المسائل: انظر بعض حديثه هذا في نصوص الحكم، تحقيق د/ أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية ط ١٩٢٦/١ ح ١/ ١٧٧، ١١٩، ١٠٦، ٩٤، ٢٨٠ - ١٨٠ و انظر تعليقات المحقق ٢٩١/١، ٢٩٢، ٢٢٢، ٩٥، ٢٠٥، ٢٠٨ - ٢١٠، ٢٤٣ - ٢٥١ إلى مواطن أخرى كثيرة. وقد أطلت المحدث عنها في الفتوحات أيضاً انظر على سبيل المثال الفتوحات، طبعة دار صادر، دار بيروت ١٩٢٣/١، ١٩٩، ١١١، ٥٢٧، ٥٢٤، ٥٥٩، ١٢٦/٢ وما بعدها، ٢٥٧، ٢١٢، ٢٣٧، ٢٥٨، ٢٧٨، ٢٨٦، ٢٩٨، ٢٩٢، ٢٥٠، ٧٦، ٧٧، ٩٣، ١٢٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٨٩، ٢٨٩ إلى مواطن أخرى، والمقام لا يتسع لنقشة هذه المسألة التي خالف فيها ابن عربى الرأي الشرعي في المسألة، على الرغم من براعته وطول باعه في الشرح والبيان. وينطبق ذلك على حديث الشيرازي عنها بطريق التبعية، ومن باب أول.

٧٢. الفتوحات ٢٢٢/٢.

٧٣. السابق ٢/٢٤٨.

٧٤. رسالة المحترمة، ضمن مجموعة رسائل فلسفي ٢٨٥/١.

٧٥. الأُسفار ٩٢/٧ و انظر ١١١/٧.

٧٦. السابق ١١٢/٧، ١١٣.

٧٧. السابق ٩/٣٧٥.

٧٨. السابق ٩١/٧ و انظر لقول الغزالي: إحياء علوم الدين؛ مؤسسة المجلد ١٩٦٨ ح ٣٢١/٤ وهو وارد في حديثه عن حقيقته التوحيد الذي هو أصل التوكل. و انظر لحديث ابن عربى عن الفكرة ونقله عن الغزالي: الفتوحات المكية ١/ ٢٤١، ٢٤٠، ٩٦/٢، ١٠٣، ٢٢٢، ٣٢١، ١١٠/٣، ١٤٦، و مواطن أخرى.

٧٩. الأُسفار ٣٢٦/٨ و انظر ١٠٨/٩، ١٠٩، ١٤٠.

٨٠. انظر: المعجم الفلسفي، د/ جميل صليبا، الشركة العالمية - للكتاب، دت ١٩٥٥/١، ٦٩٦، و يوجد هذا التفسير لدى ابن سينا وليستز وأتباعها انظر لصاحب هذا البحث: في الفكر الفلسفي الإسلامي، مرجع سابق ص ٢٣٥ و المراجع المذكورة بها.

٨١. انظر مثلاً: الآيات: ٣٢-٣٣ من سورة إبراهيم، ١٨ من سورة النحل و ١٧ من سورة المؤمنون، ٧١، ٧٢ من سورة القصص، ٢٠ من سورة لقمان، ٤١ من سورة فاطر، إلى آيات أخرى كثيرة.

٨٢. صحيح مسلم، شرح النووي، تحقيق الأستاذ عبد الله أحمد أبو زينة، طبعة الشعب، دت كتاب صلاة المسافرين و قصرها، باب النبي صلى الله عليه و سلم و دعاؤه بالليل ٢/٢٢٨، و صحيح البخارى، طبعة استانبول: كتاب الأنبياء، باب قصة يأجوج و مأجوج ١٠٩/٤.

٨٣. انظر: د/ ظريف مصطفى حسين، فلسفة الدين عند جون. س. مل ضمن مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، العدد الثامن ١٩٩٩، ص ٢٥١ و أنظر ما بعدها إلى ص ٢٥٩ من البحث نفسه.

٨٤. انظر: دلالة الحائرين لأبن ميمون ٢٩٦ و ما بعدها، ٥١٨ و ما بعدها.

٨٥. انظر: هادي العلوي: الحركة الجوهريّة عند الشيرازي، بيروت ط ١٩٨٣/١ ص ٤٠.

٨٦. الأُسفار ٩٣/٧ و انظر ٥/١.

٨٧. السابق ٧/١٥٣، و انظر ٢٠٨/٩.

٨٨. انظر مثلاً: الأُسفار ٧/٢٠٩ و ما بعدها. و قد كان من مؤلفات الشيرازي شرح لكتاب الشفاء، انظر الحركة الجوهريّة ص ٢٤ و انظر - كذلك - جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي و مكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، عويدات ط ١٩٧٨/١ ص ٨٠.

٨٩. الأُسفار: ١٥٥/٧ و ما بعدها.

٩٠. السابق: ١٥٦/٧.

٩١. السابق: ٣٩٩/٨.

٩٢. انظر: السابق ٩/١٢٨، ١٤٩.

٩٣. السابق ١٧١/١.
٩٤. أنظر : إدريس هافى : ما بعد الرشدية، طبع مركز الفدير للدراسات الإسلامية _ لبنان ط ٢٠٠٠/١ ص ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٤١، ٣٤٢، و كتاب جعفر آل ياسين، مرجع سابق ص ٣٣.
٩٥. أنظر مثلاً: *البدأ و المعاد*، للشيرازي تقديم و تصحيح سيد جلال آشتياني ، طبع طهران ١٣٥٤ ص ٩١، ٣٩١، و رسالة شواهد الربوبية ضمن مجموعة رسائل فلسفي ٢٩٧/١، ٣٠٤، ٣٣٩، و الأسفار ١٤٠/٨، ٣٨٢/٩.
٩٦. الأسفار ٥٠/٧.
٩٧. أنظر مثلاً: الأسفار ٣٣٦/٩ _ ٣٤٢، ٣٥٠ _ ٣٥٩، و ما بعدها إلى ٣٦٦، ٣٨٠ _ ٣٨٢ و قد ختم كتابه الكبير بهذه الاقتباسات المطولة، و انظر كذلك ١٨١/٧، ١٨٢ و شواهد الربوبية ضمن مجموعة ٣٠٤/١.
٩٨. أنظر الحركة الجوهريّة ٣٢، ٣٥، ٣٦، ٣٨، و كتاب الفيلسوف الشيرازي ٢٦، ٣٤، ٣٦.
٩٩. أنظر مثلاً: شواهد الربوبية ضمن مجموعة ١٠٤/١.
١٠٠. الأسفار ٥/١.
١٠١. أنظر مقدمة الأسفار ٦/١ _ ٩ و ما بعدها.
١٠٢. السابق ١٠/١.
١٠٣. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي ... ص ١١٩.

مقاربة الخيال عند الشيرازي من خلال فلسفة ما بعد الحداثة

محمد المصباحي^١

توطئة

سبق لهنري كوربان أن أشار إلى وجود أوجه شبه بين مفهوم 'الخيال المجرد' عند صدرالدين الشيرازي والفيلسوف اليوناني المعاصر Panayotis A. Michlis (١٩٠٣-١٩٦٩)، من جهة، وبين 'الخيال المتعالى' الذي قال به كانط في تأويله الهيدجيري، وكذلك مع أفلاطونى كامبردج من جهة ثانية.^(١) لقد شجعتنا هذه الإشارات، والتي كانت في محلها، علي عقد مقارنة أخرى، بصدد نظرية الخيال نفسها، بين الشيرازي وفكر ما بعد الحداثة.

وبالفعل لا يمكن للمرء، وهو يطالع مادة الخيال الفنية والمتنوعة في أعمال حكيم شيراز، أن يقاوم الانطباع الذى يتولد لديه عن وجود تشابهات ونظائر قوية بينه وبين فلسفة ما بعد الحداثة. نعم، نحن ندرك مدى صعوبة إجراء مثل هذه المقارنة، ذلك أن فلسفات 'ما بعد الحداثة' ليست تياراً منسجماً يمكن الكلام باسمه بكل اطمئنان، لأن أهم ما يميز هذه الفلسفات هو بالضبط رفضها الاندراج داخل أيّ مذهب، أو الانتماء إلى أيّ نسق. فالفكر ما بعد الحداثي يضم قراءات مختلفة، واستراتيجيات متضاربة للخيال، كالقراءة الفنية (من الفناء)، والتفكيكية، التأويلية، والبنوية، والوجودية، والظاهراتية. فما يميز الفكر ما بعد الحداثي هو أنه

١. استاذ بكلية الاداب و العلوم الانسانية بجامعة محمد الخامس في الرباط، رئيس وحدة البحث و التكوين: فضاءات الفكر في الحضارة العربية الاسلامية. عضو في جمعية تاريخ الفلسفة و العلم العربيين (في باريس)، عضو في الجمعية الدولية لفلسفة القرون الوسطى (في بروكسل)

فكر متشظي هامشي يأبى الانتماء إلى إحالة معينة، ويحرص علي التشكيك في كل قناعة أو معتقد أو معرفة تحبس أنفاسه، بل إنه يتحين كل فرصة ليعلن عن موت كل البدايات والمبادئ الراسخة التي انبنت عليها فلسفات الحداثة وما قبل الحداثة، كموت الإله والإنسان والعقل والأخلاق، والتاريخ، والحضارة، الخ... بينما يتميز فكر صدرالشيرازي بأنه فكر نسقي برهاني، يتبنى بأسلوبه ومفاهيمه وإشكالياته وأفقته ووثوقه وإيمانه إلى القضاء الفكري للقرون الوسطى. ومع ذلك، فإننا لا نستطيع إلا أن نغامر في لعبة استكشاف الأشباه والنظائر، أولاً، وكما قلنا، بحكم غنى متن الشيرازي بالمادة المتعلقة بموضوع هذا البحث؛ وثانياً بسبب قناعتنا بأن لكل حضارة لحظة حداتها وما بعد حداتها، وأن الشيرازي يمكن اعتباره ممثلاً لما بعد حداثته الحضارة الإسلامية؛ وثالثاً بموجب المراجعة التي قامت وتقوم بها ما بعد الحداثة لإعادة النظر في الأحكام التي أصدرتها الحداثة علي الفكر السابق عليها، وبخاصة على فكر القرون الوسطى. وأخيراً، إذا أخذنا بتعريف رولان بارت 'لثقافة' حضارة ما بعد الحداثة بأنها حضارة الصورة، أي حضارة الخيال، فإن هذا سيثجعنا أكثر على المضى في النظر إلى الشيرازي من أفق ما بعد الحداثة.

نعم، إن الخيال الذي يقول به ما بعد الحداثيين يشكل في نظرهم قطعة مع الخيال كما كان يتصوره الحداثيون وما قبل الحداثيين. فالخيال ما بعد الحداثي، هو من جهة، مضاد للخيال ما قبل الحداثي ذي الطبيعة الانعكاسية، خيال المرآة العاكسة لظل الوجود الواقعي، ومن جهة ثانية مضاد لخيال الحداثة الخلاق والمستقل عن الواقع، خيال المصباح الذي يضيء الواقع. إن خيال ما بعد الحداثة ليس لا مرآة ولا مصباحاً، فهو لا يكتفي بأن يلعب دور الواسطة بين الحواس والعقل، أو بأن يدعى تبوء مكان الصدارة في نظام الكون، وإنما يكتفي أن يقدم نفسه بأنه ذات بدون موضوع، أو أنه مجرد أشباح تعكس أشباحاً في أشباح، عبر سلسلة لامتناهية من المرايا. خيال ما بعد الحداثة إذن هو عبارة عن محاكاة المحاكاة، وتقليد التقليد دون اهتمام بالمقلد، بما إذا كان هناك أصل وموضوع ينطلق منه التقليد والمحاكاة. وباختصار، الخيال ما بعد الحداثي خيال غنى عن الواقع والعقل معاً، فلا يُعنى بتبرير وجوده ومصاديقته خارجاً عنه 'ذاته'، بل إنه مكتف بنفسه، يرر نفسه بنفسه بوصفه خيلاً في خيال. إن مثل هذه الرؤية للخيال من شأنها أن تعطى الأسبقية للحكي والرواية على الدراية والاستدلال، وأن تقدم القول على الوجود، والتأويل على البرهان. وهذا ما سيضفي على الرؤية الخيالية للعالم طابع المرونة والسيولة، يجعلها قادرة على تجاوز التقابلات التقليدية بين العقل واللاعقل، بين الجد

والروح، بين العلة والمعلول، بين الظاهر والباطن، بين البرهان والتمثيل، ولا ترى غضاضة في الجمع بينها. فهل ستسمح لنا نظرية صدرالدين الشيرازي في الخيال أن نجد نقاط لقاء بينها وبين نظرية ما بعد الحداثة؟

(١) الطابع الانتقائي والأثرى لنظرية الخيال الشيرازية

أول مؤشر يجعلنا نغامر بالمقارنة بين الشيرازي وما بعد الحداثة هو أسلوبه الانتقائي الذي لا يتشبث، على الأقل في الظاهر، بمركزية فكرية ما. فصدرالدين لم يشأ أن يتقيد بنظرية واحدة، أو يسجن نفسه في مذهب معين، وإنما ترك لنفسه الحرية في أن ينهل من كل المناهل الممكنة للحكمة والمعرفة والعرفان، شأنه في ذلك شأن مفكري ما بعد الحداثة. وقد عكست نظريته في الخيال هذا الموقف، حيث نجدها عبارة عن مركب من عناصر فكرية تعود بأصولها في نفس الوقت إلى حكماء فارس، وحكماء اليونان، وعرفاء الإشراقيين، وتيوخ الصوفية، كل هذا تحت ظلال النص الديني. إنه بهذا السلوك لا يعترف بالحدود النظرية الصارمة بين المنظومات العلمية والحكومية، حيث تجمع نظريته في الخيال على الأقل بين نظريات ثلاث متعارضة: نظرية أرسطو اليونانية بتفريعاتها المتنوعة في الفلسفة الإسلامية، وبخاصة عند الشيخ الرئيس ابن سينا؛ ونظرية الإشراق التي تستمد أصولها من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة وحكماء فارس؛ ونظرية العرفان الصوفي كما تجلت بخاصة عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي. وقد مكن هذا المزيج المتناقض الأطراف خيال الشيرازي من أن يكون أولاً منتقياً إلى خيال ما قبل الحداثة ذي الطبيعة الانعكاسية، خيال الصور المنعكسة في المرآة. وهذا الخيال يتخذ عنده اسم 'الخيال المتصل'، الذي يعنى به تلك القوة المعرفية الموجودة في الإنسان، والتي تقوم بحفظ صور المحسوسات واسترجاعها في غيابها. وهذه الصور هي التي يتصل بها العقل من أجل تحويلها إلى مفاهيم مجردة لاستعمالها في استدلالاته المعرفية وأحكامه العملية. وموازية لهذا الضرب من الخيال تكلم الشيرازي عن خيال آخر هو 'الخيال المنفصل'، ويسميه أيضاً بعالم المثال، أو البرزخ. وفيه توجد فيه مثالات وأشباح وصور كل الموجودات على هيئة أعيان خيالية، لكن بالمعنى المألوف، وإنما بالمعنى الذي تعتبر فيه هذه الكائنات الخيالية موجودة ومكونة من مادة خاصة لا هي جسمية ولا روحية. إن إعطاء الخيال هذا الاستقلال عن العالم الواقعي وعن العالم العقلي يجعله قريباً في نفس الوقت من خيال الحداثة وبعض اتجاهات ما بعد الحداثة. فوجود الصور السينمائية والتلفزيونية والمعلوماتية (الحاسوبية) وصور الأدباء والرسامين وأصحاب الرؤى والأحلام الخارقة يقتضي عالماً خاصاً بها، لا هو بالمادي ولا بالعقلي.

٢) إعادة هيكلة نظام القوى الخيالية

مارس الشيرازي نوعاً من التفكير على 'الخيال المتصل' ليعيد ترتيب نظام قواه. فمن المعلوم أن معظم تيارات الفلسفة الإسلامية أقرت بوجود خمس قوى حسية باطنية تقوم بوظائف محددة تصب كلها في الخيال بمعناه العام، الذي هو إحضار الغائب في غيابه. فقد أعاد النظر في عدد ومعاني القوى الخيالية الخمس، من أجل أن يقترح خريطة جديدة لها، تتكون فقط من ثلاثة قوى، تتناسب مع ما ذهب إليه من تقسيمه للوجود إلى عوالم ثلاثة: عالم العقل والجبروت، وعالم المادة والحركة، ثم عالم المثال. ففي بداية الأمر نجده يوحد بين قوتي الحس المشترك والخيال، جاعلاً منهما قوة واحدة ذاتاً، قوتين اثنتين فعلاً ووظيفة.^(٣) ثم بعد ذلك قام بتقريب الوهم من العقل، ليصبح وإياه ذاتاً واحدة، ولا يختلفان إلا في جهة إدراكهما. ذلك أنهما يشتركان في إدراك المعقولات والكماليات، غير أن الوهم يدركها في ارتباطها بالمشخصات والحسيات، وهو ما يسمى بالمعاني، في حين يمتاز العقل بإدراكه للكلية من حيث هو كلي، لا من حيث هو مضاف إلى جزئي مشخص في صورة خيالية.^(٤) ولما كانت الإضافة هي التي تميز الإدراك الوهمي عن الإدراك العقلي، فإن الفرق بينهما سيكون فرقاً خارجياً لا ذاتياً.^(٥) وهذا ما دفع صدر المتألهين إلى اعتبار «الوهم كآلة عقل ساقط عن مرتبته»،^(٥) أي إلى اعتبار الوهم قوة عقلية.^(٦) ويقسم الشيرازي إدراك الوهم إلى نوعين، إدراك بالذات، وهو إدراك المعاني، وإدراك بواسطة الخيال، هو إدراك صور المعاني،^(٧) مما يجعلنا نزع بأن لحظة انبثاق الوهم هي لحظة اتصاله بالخيال. أما عن قوة التخيل، التي تسمى بالقوة المفكرة عندما تتعلق بالإنسان، فقد احتفظت عنده بنفس الوظيفة التي نجدها لدى الفلاسفة المسلمين، وهي وظيفة الفصل والتركيب.^(٨) وبالإضافة إلى تقليص عدد القوى الخيالية في ثلاث (الحس المشترك-الخيال، والوهم، والتخيل)، لجأ إلى توطين وحدتها بناء على صورها عن ذات واحدة هي النفس، بأن اعتبر قوى الحس الباطنية كلها وكأئها تقارن فعلاً واحداً هو فعل الخيال أو التخيل، ولكن بجهات مختلفة.

هكذا يكون الشيرازي قد حقق وحدة قوى الحس الباطنية تحت راية الخيال، وهذا ما فتح الباب أمامه لأن يعلن حصر أنواع الإدراكات في ثلاث، هي الحس والخيال والعقل،^(٩) حتى تكون مطابقة في قسمتها لثلاثة أنواع من العوالم هي: عالم العقل النوري، وعالم المثال الخيالي، وعالم الكون والفساد.^(١٠) وبهذا النحو يكون صدر المتألهين قد فكك النظام الوجودي والمعرفي القديم، لكن لا يبقى الباب مفتوحاً على حالة من الانظام، حالة الفوضى واللامركزية المطلقة، كما تلوح بذلك فلسفات ما بعد الحداثة، بل لكي يقيم نظاماً جديداً أشد إحكاماً من النظام السابق. ولا بد هنا أن نشير إلى أن التجديد الذي أدخله صدر الدين الشيرازي على نظرية الخيال هو انمكاس للتجديد الذي أنجزه بصدد نظريات النفس، والإنسان، والمعرفة، والوجود.

٣) جوهرية ومفارقة الخيال

بعد التعديلات الذي قام به على وظيفة القوى الخيالية وعددها، أقدم على إدخال تعديل آخر، يتعلق هذه المرة بطبيعة الخيال. لقد سائر الشيرازي الحكماء في قولهم بالطبيعة التوسطية للخيال بين العقل والحس الظاهر، غير أنه رفع التوسط إلى درجة المرتبة الأونطولوجية. هكذا لم يعد التوسط البرزخي للخيال مجرد تركيب بين الطرفين المتقابلين، الواقع المادي والوجود العقلي، بل صار له وضع أونطولوجي مستقل عنهما، وضع يوأه أن يصير جوهرًا قائمًا بذاته، وله طبيعة متميزة.^(١١)

وبحكم وضعية الخيال البرزخية، اتخذت جوهريته طابعاً خاصاً، هي كونه «قوة جوهرية باطنية». لقد بدا لنا هذا الوصف متناقض الأطراف، لأن ما هو قوي لا يمكن أن يكون جوهرًا، أي لا يمكن أن يكون مستقلاً وقائماً بذاته، بل هو في انتظار دائم لمن يخرج به إلى الفعل، مما يجعله أدخل في باب الإضافة منه في باب الجوهر. ونعتقد أن هذا التقابل في طبيعة الخيال راجع إلى ازدواج وظيفته، التي يتناوب فيها القبول والحفظ، المشاهدة والحكم. وهذه الجهة تكون طبيعة الخيال أشبه ما تكون بطبيعة العقل الميولاني بالقياس إلى العقل الفعال والمعرفة العلمية، وبطبيعة المادة الأولى بالقياس إلى العالم الطبيعي، الأمر الذي يقتضي وجود عنصرين إضافيين ليكتمل النسق الخيالي هما العالم الخيالي والمعرفة الخيالية.

إن هذه التعديلات التي تم إدخالها على طبيعة الخيال تفرض علينا أن نتخلى عن التقاليد الماثية إن أردنا أن نفهم طبيعة جوهرية الخيال كما تصورها فيلسوف شيراز. ذلك أن التقاليد الأرسطية تقسم الجواهر إلى نوعين أساسيين: جواهر حسية ومادية، وجواهر عاقلة مفارقة للمادة، في حين أن وصف الشيرازي للخيال بأنه جوهر لا يعني أنه ينتمي إلى جواهر عالم الطبيعة أو إلى جواهر عالم ما بعد الطبيعة العقلي، وإنما يعني أنه جوهر بمعنى جديد، يقتضي وجود عالم جديد، هو 'عالم ما بعد الطبيعة الخيالي'. بعبارة موجزة، الخيال عند صدرالدين ليس لا جوهرًا طبيعيًا، ولا جوهرًا عقليًا، وإنما جوهر خيالي، بالرغم مما تحمله هذه العبارة من تناقض في الأطراف، لأن ما هو خيالي، أي ما طبيعته الانعكاس والمحاكاة والظلية، لا يمكنه أن يكون جوهرًا، ومع ذلك فإن صدرالدين يتكلم عن جوهر خيالي، ولو أن جوهريته هي جوهرية 'بالقوة'، شأنها شأن المادة الأولى.

وهناك صفة ثالثة تميز جوهرية الخيال، وإن كان يشترك فيها بعض الاشتراك مع العقل، وهي التجرد والمفارقة للبدن ولأجزائه، وبخاصة الدماغ، بالرغم من ارتباطه به بجهة ما.^(١٢) لكن مفارقتها الجوهرية ليست مفارقة فعلية للبدن، لأن هذا الأخير هو مجال تصرفه، بل إنه يستعمل إحدى آلاته التي هي الروح الغريزي.^(١٣) بخلاف العقل الذي يمتاز بمفارقتها التامة للبدن، وبخاصة على المستوي الوجودي.

لقد أجرى الشيرازي هذه التغييرات الجذرية على طبيعة الخيال ووظيفته وعلاقاته من أجل أن يربطه بعالم خاص به، يتميز بكونه «غير عالم العقل، و[غير] عالم الطبيعة والحركة»^(١٢) وهو عالم «أحوال القبر وثوابه وعذابه، وأحوال البرزخ وبعث الأجساد»^(١٥). ونعتقد أن القول بعالم ميتافيزيقي خيالي من شأنه أن يزاحم نفوذ العالم الميتافيزيقي العقلي الذي تمثله العقول المفارقة. فقد كانت هذه الأخيرة هي التي يلجأ إليها الفلاسفة لتفسير وجود الظواهر والموجودات ومعرفتنا بها، فالعالم في نظرهم مسكون بالعقل، وبدونه لا يمكن أن يكون، لأنه هو الذي يضمن النظام والترتيب والوحدة التي يكون بها وجود الموجودات، أما في الأفق الجديد للفلسفة الشيرازية، فيبدو أن الخيال اقتطع من فضاءي العقل والحس حيزاً خاصاً أخذ ينافس به العقل في تفسيره للموجودات الطبيعية وغير الطبيعية.

٤) استقلال عالم الخيال عن العالم الواقعي

يقودنا الكلام السابق إلى النظر فيما تقوله فلسفات ما بعد الحداثة عن الصور الخيالية. فهي الأخيرة في نظرها لا تحيل إلى أصل واقعي أو حقيقي، بل تشير فقط إلى نفسها في حلقة دورية، أي أنها مجرد محاكاة المحاكاة لا أقل ولا أكثر. فهذه يعلن فوكو^١ عن موت الخيال بالمعنى التقليدي، أي من حيث هو المصدر الوحيد للإبداع^(١٦)، إذ أن الإبداع في نظره هو مجرد عملية استنساخ متكررة لنسخة لا موضوع ولا أصل لها. أما ديريدا^٢ فيعبر عن نفس الفكرة بطريقة الخاصة عندما يقول بأن الإبداع هو مجرد تقليد إيمائي^٣ للأشياء، إنه تقليد لتقليد لتقليد. وبهذا النحو لم يعد الخيال انعكاساً لنور أصلي يفيض من الشمس، كما كان يقول أفلاطون، أو مصباحاً مضيئاً، كما كانت تدعى النزعتين الإنسية والوجودية، بل صار عبارة عن انعكاسات متبادلة دوراً، وكأن الأمر يتعلق بكهف دائري مليء بجرايا ذات أحجام وأشكال ووظائف مختلفة. نحن إذن في عالم أشباح لا تاريخ لها، لا أبعاد لها، ليس لها لا ماض ولا حاضر، لا بداية ولا نهاية^(١٧). وفي هذا المناخ ما بعد الحدائي لم يعد من الممكن الجزم بالفرق بين الصورة الخيالية والواقع، بين الحقيقة والخطأ، بين الظاهر والباطن، النموذج والنسخة.

ونعود إلى الشيرازي لنقول بأنه هو الآخر عمل على إعلان استقلال الخيال عن هيمنة كل من العقل والواقع عليه. فيعض صور حكيم شيراز غنية بنفسها، لا تحتاج إلى الواقع للاستناد إليه، بل بالعكس قد تكون هي أصلاً للواقع نفسه^(١٨). نعم، لقد وصفت الفلسفة الإسلامية السابقة على الشيرازي بدقة كيف يكتسب الخيال قوة هائلة عندما يتحرر من الهيمنة المزدوجة

1. M. Foucault

2. J. Derrida

3. mimie

لكل من الواقع والعقل، غير أنها تصورت أن ذلك لا يتم سوى على مستوى الحلم، أو على مستوى الرؤيا والنبوة عند مَنْ وهبوا فطرة فائقة، فيصبح الخيال قوياً إلى درجة أن يكون قادراً على التحكم في الحس المشترك، وعن طريقه، في الواقع نفسه، فتحدث الكرامات والمعجزات. أما الشيرازي، فلم يقف عند هاتين العتبتين: الحلم والفطرة الفائقة، أي لم يقف عند عتبة الواقع وعتبة الاستثنائي من الناس في الاستثنائي من الزمن، بل تجاوز ذلك إلى تمكين الخيال من عالم خاص به، بعد أن أثبت تجرده ومفارقة للمادة والجسم «فإذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان، لامتناع انطباع الكبير في الصغير، ولا في الأعيان، وإلا ليراها كل سليم الحس؛ وليست عدما، وإلا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية. وإذ هي موجودة وليست في الأذهان ولا في الأعيان، ولا في عالم العقول - لكونها صورا جسمية لا عقلية - فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل - لكونه غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل»^(١) هكذا يكون صدرالدين قد أقام أنطولوجيا للخيال، علم عام للخيال، بمقولاته ومقوماته وأعراضه ومعرفته الرؤيوية الصورية. وهذا العالم المثالي بالرغم من وضعه البرزخي بين عالمي العقل والمادة، فإنه يحتفظ باستقلاله عنهما معاً في تكوينه وكنائنه التي توجد فيه. فعالم المثال هو العالم الذي تسكن فيه الصور الخيالية والأرواح غير المرئية، بالإضافة إلى أنه هو المكان 'الطبيعي' لكل الصور الخيالية. هكذا يصبح الخيال نفسه ضامناً في نفس الوقت لوجود العالم الواقعي والخيالي، وليس مجرد انعكاس أو ظل للواقع. لقد صار الخيال مبدأ وجودياً وليس لاحقاً من لواحق المعرفة. وبهذا النحو يكون الشيرازي قد تابع القول المأثور عن النبي في تعميمه للحلم، ليصير شاملاً لكل ما نحياه وما لا نحياه، فكل شيء حلم في حلم، خيال في خيال، ومن هذه الجهة يكون الشيرازي قاب قوسين أو أدنى من رواد ما بعد الحداثة.

(٥) العودة إلى النص

من جملة ما يميز فكر ما بعد الحداثة ولّمها وتقديرها الفائق للنص على حساب كاتيه الذي أعلنت موته، في مقابل ميلاد القارئ باعتباره فاعلاً جوهرياً في لعبة التأويلات. من هذه الزاوية نستطيع أن نزعّم بوجود وجه شبه ما لهذه الأفكار فيما نقرأه من أعمال الشيرازي. ذلك أننا نجد نصه، وبخاصة كتاب الأسفار، أشبه ما يكون بلعبة مرايا تنعكس فيها عيّنات عديدة ومتباينة من الفلسفات والمذاهب. إننا نشعر أكثر من مرة أمام كتاب الأسفار وكأننا أمام نص فاقد لوحده، لاسيما عندما يمارس صاحبه لعبة نقل نصوص من متون غيره، نصوص متعارضة أحياناً ومتوافقة أحياناً أخرى، نصوص تنتمي إلى عوالم الشريعة والحكمة، وترجع بأصولها إلى أفلاطون، وأرسطو، وابن سينا والهروردي، والرازي وابن عربي... هكذا

يبدو نص الشيرازي عبارة شظايا، عبارة عن فسيفساء، عبارة عن تناص متلاحق بين نصوص متعددة، وكأن صاحبه يوحى لك بأنه لا يريد أن ينسب لنفسه أي شيء جديد. ونستعير من رولان بارت عبارة له لنصف به كتاب *الأسفار فنقول* إنه نسيج من الإحالات اللامتناهية. ومع ذلك، فإن ذات الكاتب في *الأسفار* تبقى يقظة، حاضرة، مراقبة لما يجري في نصها. فصدرالدين لم يخف اعتزازه بمجدة أفكاره وإبداعاته التي لم يسبقه إليها غيره، وهذا ما يجعله يتعد عن حساسية ما بعد الحداثة التي تنفر من كبرياء المبدعين القائلين بالخلق والأصالة. غير أنه بمجرد أن يعلن أنه مبدع هذه الفكرة أو تلك، يسرع إلى نسبتها إلى الله، قائماً بدور الوسيط فقط، ليلتقي بنحو ما مع توجهات فكر ما بعد الحداثة. هكذا يكون الشيرازي قد نجح في الجمع بين التاريخ وما بعد الطبيعة في تفسيره لإبداعه: فهو ينص على السابقين عليه، يورد أقوالهم ويفسرهما ويتقدها،^(٢٠) لكنه في لحظة الإبداع، في لحظة شعوره به ينسبه إلى غيره، إلى الذات العليا التي تلهمه. إنه بدلاً من أن يحبس خياله في عالم من المرايا التي تعكس بعضها بعضاً، عمل أن ينفث على آفاق ما بعد الطبيعة.

وهناك وجه آخر لولع صدرالدين بالنص. فأتناء تشييده لعالم المثال، لبرزخ الخيال، لم يكن يهمه، كما قلنا، أن يجد له سنداً في الواقع، لكنه في المقابل كان حريصاً على البحث عن سند له في النص الديني، في القول المأثور من الكتاب والسنة. في هذا الأفق لم يعد يوجد ذلك الفرق الخطابي بين القول الشرعي والقول الفلسفي، لاسيما إذا علمنا أن القول الشرعي يوجد على رأس العلوم، علوم الخيال. هكذا يصبح القول أسبق من الوجود، لأنه هو الذي يؤسسه معرفياً وحكائياً. إن إثبات العالم الأخروي يتم عن طريق الرواية أولاً، ثم الدراية ثانياً، رواية الأخبار والقصص التي تصف ما سيجري بعد الحياة الدنيا.^(٢١)

٦) خيال الأمة

إن انطلاق الشيرازي من نص الشريعة يعني أنه ينطلق من عالم معين، مقنن، مشرّع، لغاية هداية الجمهور إلى طريق الخلاص. فالشيرازي لم ينظر إلى الخيال كما لو لعبة من الصور التي لا طائل من ورائها، بل كان الكلام في الخيال عنده هو عين الجد، عين المسؤولية. إن صوره وإنشاءاته الخيالية كانت لها مقاصد اجتماعية، تتفاعل مع تخیلات الأمة الإسلامية، مع خيالات الآخرين، وهذا ينفصل عن اتجاه واسع في الفكر ما بعد الحداثي. إن خياله أبعد ما يكون عن خيال البنيويين، والوجوديين، والتفكيكيين، بعيداً نسقياً البنيويين اللغوية، عن ذاتية الوجوديين، وعدمية التفكيكيين. لكنه قد يكون قريباً من ما بعد الحداثة التأويلية، التي تتحلى بمسؤولية أخلاقية تجاه الأمة، تجاه الجمهور. فخياله لم يكن موجهاً ضد الإنسان ولا ضد الملة، ولا ضد الحضارة والتاريخ، بل كان من أجل الملة والإنسان من حيث هو كائن ملي.

لم تكن غاية الشيرازي من مشروعه الفلسفي تقويض الأسس القائمة، بل بالعكس كانت غايته البحث عن أسس جديدة للعوالم الروحية المتداولة بين الجمهور والمستمدة من نصوص الشريعة. إن الخيال عنده لم يكن منفصلاً عن كيفية إدراكه للوجود الذي يعيش فيه، عن العالم المعرفي والقيمي والتاريخي والشرعي الذي يتداول فيه أفكاره. وهنا لا بد أن نشير إلى أنه إذا كان الفارابي قد امتاز بفرقته بين الملة والفلسفة، شأنه في ذلك - وإن كان في مقام آخر - شأن الحدادثة، فإن الشيرازي على العكس من ذلك وحّد بين الحكمة والشريعة، بل إله أعطى الأولوية للشريعة. وهذا يكون شبيهاً بجهة ما بما بعد الحدادثة التي تخلت عن ادعاءات الحدادثة في التفرقة في المرتبة بين العقل والوحي، بين اللوغوس والميتوس، بين الخيال والعقل، بين الجمهور والخاصة، الخ. والدليل على ذلك حضور النص الشرعي حضوراً مادياً في متن صدرالدين، وليس فقط كأفق ميتافيزيقي. ولعل السبب في هذا راجع إلى المكانة الرفيعة التي صار يحتلها الخيال في فكره. فبسبب هذه المكانة لم يعد القول الشرعي والخطابي مجرد أداة لمخاطبة خيال الجمهور لاستنهاضه لأعمال العمران والفضيلة، كما كان يقول ابن رشد، بل أداة لبناء عوالم ومفاهيم فلسفية عميقة.

لقد كان الخيال هو الملجأ لتفسير اللحظة الأخيرة في مصير الإنسان، أو النشأة الثانية للإنسان وما يسبقها. هكذا يكون الشيرازي قد وظف الخيال للدفاع عن رؤية معينة للكون، هي رؤية الشريعة. هنا صار الخيال مجالاً للإيديولوجيا، وليس فقط أداة للمعرفة، أو مبدأ للوجود.

(٧) فلسفة الصورة

لقد أحدث الشيرازي توازناً بين الخيال والعقل، بين عالم العقول المفارقة وعالم المثالات. إن هذا الوضع الجديد كان نتيجة محاولة تفسير 'حياة' ما بعد القبر، و'حياة' النشأة الثانية في يوم الحساب. إن الاهتمام بعالم ما بعد الدنيا جعل فلسفة الشيرازي تزخر بوصف مشاهد ماورائية، حيث كان يصف هذا العالم كأنه يراه، أن يجعل عالم ما بعد الحياة الدنيا قابلة لأن تُرى بعين الخيال. هكذا صار كل شيء صورة: عالم الكون والفساد عبارة عن صور، عالم البرزخ عبارة عن صور، عالم العقول عبارة عن صور، عالم القبر عبارة عن صور. العوالم هي عوالم من الصور، لكنّها صور مختلفة، هناك الصور المظلمة، والصور النيرة، وهناك الصور المظلمة النيرة في نفس الوقت.

هكذا تكون فلسفة الشيرازي أقرب ما تكون إلى القراءة التأويلية لما بعد الحدادثة. ذلك أن هذه القراءة عوضاً أن تخضع الخيال للعبة لانهائية من الدلالات، عملت على إعادة ربط الخيال بالسياق الإنساني والتاريخي الذي نشأت فيه. إن خطاب الشيرازي ممتلئ بالمعنى بالنسبة لأهل زمانه، إنه كان يريد أن يقول لهم شيئاً كان يعتقد أنه صادقاً فر قرارة نفسه بصدد أمور كانت تشغل بال الجمهور في زمانه. كان الخيال عند الشيرازي خيالاً مسؤولاً، خيالاً يهتم بالمدينة.

وبما تحتاج إليه من عدل ومعرفة. لكن هذا التقريب لا يعنى أن هناك تماهياً للشيرازي مع ما بعد الحداثة التأويلية، فهذه الأخيرة مع فاتيمو وليوطار^١ - وإن كانت تتميز بمسئوليتها إزاء المدينة والمحاحها على التحلي بالأخلاق والاهتمام بالآخر من حيث هو آخر، وإصرارها على إعادة الاعتبار إلى الذات، إلى الخطاب الاجتماعي، إلى الخطاب المنتج، إلى ربط النص بالتاريخ- تخلت عن البحث عن أونطولوجية قوية أو إبيستيمولوجية صارمة تطمئن إليها.^(٢)

بجمل القول، إننا لا نستطيع أن ندعى أن فكر الشيرازي سبق زمانه، وأنه كان فكراً ما بعد حداثياً قبل الأوان: فهذا الأخير قتل الإله، والإنسان، والأخلاق، والعقل، وحتى الخيال... وجعل المشهد الكوني مجرد شظايا وأشلاء منقوطة، بلا أصل ولا مبدأ، ولا مركز، ولا بداية، ولا نهاية.. إنه جو سفسطائي عديم بامتياز، لا يمكن أن يكون من طينة تفكير الشيرازي. فقد كان صدرالدين يؤمن بالبداية والنهاية، يؤمن بالمتعالى وبالثواب والعقاب، بل إن نظريته في الخيال كانت بالذات من أجل تفسير النهاية، من أجل ترسيخ المسؤولية الأخلاقية والدينية. بالنسبة إليه ما زال للفلسفة دور، وللشريعة دور، وللفضيلة دور، وللإنسان دور، من أجل تعبيد طريق آمن لخلاص للإنسان.

لقد فكر الشيرازي في الموت، في الآخرة، في قيام الساعة، ولكنه لم يفكر فيها بطريقة ما بعد حداثية، طريقة يائسة تنتظر النهاية وتستعجلها، نهاية العالم من جراء بطش التقنية بالطبيعة والإنسان، وإما فكر فيها بطريقة مسؤولة تضع في اعتبارها نشأة ثانية للإنسان في عالم البرزخ وما بعد البرزخ. ومن ثم يمكن القول بأن نظرية الخيال الشيرازية لم تكن نتيجة أزمة في الخيال والتخيل، بل إنها جاءت لفتح فضاء آخر لاستكشاف عوالم تخيلية لامتناهية.

من جهة أخرى، إذا كان الشيرازي - على غرار ما بعد الحداثة - قد أعاد الاعتبار للحكايات والقصص والأساطير، فإنه أعاد لها الاعتبار لا بالمعنى الجمالي، المعنى الذى يرى في الحقيقة الواحدة عديداً من الأوجه الممكنة، التى يمكن قراءتها من خلالها، بل بالمعنى الملى، الذى يرى في القصص عين الجدد، وفي الأساطير عين المعرفة، وهنا أيضاً يكون قريباً من التأويلية الجدلية. من جهة أخرى، لم تكن غاية مشروعه الفلسفي تقويض كل نظرية نسقية للوجود، لصالح قصص وحكايات صغيرة متناثرة، كما فعل بعض رواد ما بعد الحداثة (ليوطار)، إنه لم يرد أن يعلن عن تهافت النظريات الأونطولوجية الكبرى لصالح نظرية هشّة قلقة للوجود، لم تكن له نية أن يتخلى عن نظرية العقل المتكاملة الأطراف لصالح نظرية الخيال

1. Vatimo

2. J-F. Lyotard

التي تؤمن بالممكن، بالطوارئ، بالذي لا نستطيع التحكم فيه، بل إنه ظل من أنصار النظريات الكلية سواء بصدد الوجود، أو العقل، أو الخيال. إنه حتى الخيال، الذي كان على التخوم، وفي مجال الإمكان والظن والرأي في الفلسفات المشائية، دخل عند الشيرازي إلى منطقة الماهية والضرورة والعلية، عندما رصد له عالمه المثالي الخاص به رسداً فلسفياً أضفى عليه معقولية تكاد تصل إلى مرتبة معقولية عالم العقل.

الهوامش:

١. انظر:

II. Corbin, *La philosophie iranienne aux xvii et xviii siècle*, Paris, 1981, p. 78

٢. عن الوحدة بين المحس المشترك والخيال يقول: «على أن إثبات المغايرة بين المحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي يحتل بإجمالها شيء من الأصول المحكمية، فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص وكمال، لم يكن به...» *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، بيروت ١٩٩٩، ج ٨، ص ٢١٤. سنشير إليه لاحقاً بالأسفار.

٣. عن تقريبه بين الوهم والعقل يقول: «واعلم أن الوهم عندنا، وإن كان غير القوى التي ذكرت، إلا أنه ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به وتديبرها له». نفسه، ج ٨، ص ٢١٥-٢١٦؛ ويقول «والتوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول، لكن لا يتصوره كلياً بل مضافاً إلى جزئي محسوس، ولا يشاركه غيره لأجل الإضافة إلى الأمر الشخصي» نفسه، ج ٣: ٣٤٠.

٤. يقول بصدد دخول الإضافة الخارجية في فعل الوهم «واعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل [ب]أمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها» نفسه، ج ٣: ٣٤١-٣٤٢؛ في حين أن «التعلق هو إدراك للشيء من حيث ماهيته وحده، لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك» نفسه، ج ٣: ٣٤٠-٣٤١.

٥. نفسه، ج ٣: ٣٤٢.

٦. عن إدراجه صراحة الوهم ضمن القوى العقلية يقول: «فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم، كما أن مدركاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية» *الأسفار* ٨: ٢١٦-٢١٧.

٧. عن تقسيم مدركات الوهم يقول «فالقوة التي تدرك هذه الأمور هي الوهم، لكن يدرك القسم الأول، أعنى المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته، والقسم الثاني، أعنى الصور الغير الموجودة، باستخدام الصورة» نفسه، ج ٨: ٢١٥.

٨. عن تغير اسم المتخيلة عندما تتعلق بالإنسان يقول: «أما المتخيلة فتسمى مفكرة أيضاً باعتبار استعمال الناطقة إياها في ترتيب الفكر ومقدماته» نفسه، ج ٨، ص ٢١٤.

٩. يقول عن تساوق الإدراكات والموالم: «فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أن الموالم ثلاثة، والوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته» نفسه، ج ٣: ٣٤٢؛ وقد سبق أن قال «اعلم أن أنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيل وتوهم وتعلق» نفسه، ج ٣: ٣٤٠.

١٠. هناك نظرة أخرى للموالم الثلاثة نجدها في التفسير: «اعلم أن الله خلق الوجود ثلاثة عوالم: دنيا وبرزخا وأخرى... فخلق الله الجسم عن الدنيا، والنفس عن البرزخ، والروح عن الآخرة... فإذا شاء الحق تعالى نقل النفس والروح إلى دار البرزخ أمات الجسم بواسطة ملك الموت وأعوانه، ثم ينشأ النفس في البرزخ النشأة النفسانية الثانية وتكون في عالمها البرزخي، وكانت هي المشهور بمواسها ومشاعرها» *تفسير القرآن الكريم*، قم، ج ٧، ص ٣٤٣-٣٤٤.

١١. «والعمدة إثبات أنها قوة جوهرية باطنية غير العقل، وغير المحس الظاهر»، نفسه، ج ٨، ص ٢١٣.

١٢. «وهذه القوة قد أقننا البرهان على تجردها من البدن وأجزائه»، نفسه، ج ٨، ص ٢١٤؛ عن برهنته على تجرد الخيال انطلاقاً من تجرد الصور الخيالية، انظر نفسه، ٣: ٢٧٥-٢٧٩؛ وأيضاً ٣: ٢٨٥-٢٨٨.
١٣. عن ارتباط الخيال بالآلات الجسمية يقول مثلاً: «... وموضع تصرفها كل البدن، وسلطانها في آخر التجويف الأول، وألنها الروح الفريزي الذي هناك»، نفسه، ج ٨، ص ٢١٤.

١٤. ن. ص.

١٥. ن. ص.

١٦. انظر

R. Kearney. *Poetics of Imagining from Husserl to Lyotard*, London 1993, p. 176.

١٧.

١٧. نفسه، ص ١٧٧.

١٨. يشير إلى مثل هذه الصور بقوله: «... وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تحيله إلى تجريد»، نفسه، ٣: ٣٤٢.

١٩. الأسفار، ١: ٣٠٢.

٢٠. أعمال الشيرازي تحفل بالانتقادات التي وجهها لكبار القوم كالشيخ الرئيس ابن سينا، والسهوردي.. انظر مثلاً ما قاله في انتقاده لهذا الأخير الأسفار ١: ٣٠٢-٣٠٣.

٢١. من الأمثلة على ذلك قوله عن الحياة الثانية للإنسان «فالبرزخ عالم مستقل بين عالمي الدنيا والآخرة المحضة. كالشفق والفجر بين الليل والنهار. وهو مستقر الأنفس والأرواح المنتقلة عن هذه الدار من بدء الزمان إلى حين انقضائه لقيام الساعة الكبرى والقيامة العظمى، وله آيات تنير إليها: قال تعالى ﴿ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾ (٢٣: ١٠٠)، ولم يرقهم فيها بكرة وعشيًا» (١٩: ٦٢)، وقال ﴿النار يُعرضون عليها غدُوًّا وعشيًا﴾ (٢٠: ٢٤) بمعنى دار البرزخ، تفسير القرآن الكريم، ج ٧، ص ٣٢٥؛ انظر أيضاً، ٢: ٢٧٠؛ ٥: ٢٨٦؛ ٦: ٧٢، ١٩٥.

٢٢. ريتشارد كيرني، مرجع سابق، ص ١٧٨.

صدرالدين الشيرازى فى عيون الغربيين

كريم مجتهدى^١

للدخول فى الموضوع الذى نحن بصدده لابد أن أمهد بعدة مقدمات تاريخية. فى البدء أشير على نحو الإجمال إلى المراحل الأولى من اهتمام الغربيين بالثقافة والحضارة الإسلامية منذ نهضة كارولنجين فى عصر شارلمان. خصوصاً وإن شارلمان علاوة على تبادله السفراء مع هارون الرشيد وإقامة علاقات سياسية مع بغداد، أوفد جماعات إلى بلاد ما بين النهرين وربما إلى غرب إيران، لمعرفة مصادر قوة المسلمين و تقييم مستوى العلوم والمهارات لديهم، و كان هذه الخطوات أهميتها البالغة من الناحية التاريخية طبعاً. وقد تصاعدت وتيرة هذا الاهتمام مع مرور الزمن، و رغم الاختلافات التى شهدتها الأندلس و جنوب إيطاليا (صقلية) و مدن مثل طليطلة و قرطبة بين المسلمين و المسيحيين، بيد أن أعداداً كبيرة من الغربيين دخلوا إسبانيا للتعرف على العلوم التى كانت شائعة يومذاك بين المسلمين. و يمكن الإشارة من بين هؤلاء إلى شخصية جد مرموقة مثل جيربر الفرنسى الذى تولى منصب البابوية فى روما عام ٩٩٩ للميلاد بلقب سيلفستر الثانى. و كان فضلاً عن إتقانه اللغة العربية، مطلعاً على علوم كالهندسة و الهيئة و النجوم، المزدهرة عند المسلمين آنذاك، بل و كانت له معرفته حتى بالفلسفات الإشرافية على النمط الشرقى.

أباً كان، تاريخياً تمكن البرهنة أنه رغم الحروب الصليبية التى اندلعت بصفة علنية عام ١٠٩٦ م، و ربما بسبب هذه الحروب، بذل الغربيون جهوداً جسمية متزايدة للتعرف على ثقافة المسلمين و حضارتهم.

و مع ظهور المدارس و تطوراتها الهائلة فى القرن الثانى عشر الميلادى، و بتشكيل المؤسسات الجامعية الرسمية التى تضاعفت أعدادها من القرن الثالث عشر فما بعد، و كذلك دور الترجمة الحديثة التى تطورت فى جامعات نظير أكسفورد و باريس علاوة على طليطلة و صقلية، فقد ازداد الإقبال بشكل مضطرد فى المراكز العلمية و الثقافية الغربية على أعمال المفكرين و العلماء المسلمين، و عكف الكثيرون هناك على دراستها و استلهاها. فمثلاً كتبت فى القرن الثانى عشر الميلادى أكثر من ثلاثين رسالة تقليداً لابن سينا، حتى راح البعض اليوم يتحدثون عن ابن سينا مزيف. و فى القرن الثالث عشر كانت تأثيرات الشيخ الرئيس واضحة جلية على أفكار آلبرت الكبير و توما الأكوينى من كبار علماء اللاهوت المسيحى. و فى نهاية القرن الثالث عشر كان ابن رشد بطل التفكير الحر فى المراكز العلمية بأوروبا. و قد طالت صواعق النعمة و الغضب العديد من العلماء الغربيين بسبب أتباعهم لهذا الفيلسوف المسلم، و نشير من بينهم إلى سيرج براينت أستاذ جامعة باريس و آخرين غيره ممن لا تزال مصائرهم المأساوية ماثلة فى الأذهان إلى اليوم.

أما تيار الرشديين اللاتينيين فقد كان له دور حاسم فى تاريخ الثقافة الغربية، رغم أن صلته بابن رشد غير موثوق فيها. و قد ترك هذا التيار بصماته على أقاليم ثقافية عدة نظير «بادوا» فى إيطاليا القرن السادس عشر الميلادى، و ظهرت تأثيراته كذلك فى نتاجات كثير من المفكرين من معظم البلدان الأوروبية، حتى إن الفيلسوف الألماني ليبنتس فى القرن السابع عشر ذكر اسم ابن رشد صراحة فى رسالة «ما بعد الطبيعة».

يعتقد هؤلاء أن ابن رشد يمثل نهاية الدور الأسمى للفلسفة الإسلامية التى تجسدت رسالتها الحقيقية حصرياً فى نقل الفكر من العهود القديمة إلى العالم الغربى المتحول، إذ لم يظهر مفكر مرموق بين المسلمين بعد ابن رشد.

و مع أن الغربيين لم يعنوا بالم تأخرين من رموز الفكر الإسلاميين للأسباب التى ألحنا إليها، بيد أننا لانعدم فى هذا الخضم استثناءات جديرة بالملاحظة. فى رحلات الغربيين إلى الشرق الأوسط على سبيل المثال، تلوح أحياناً إشارات على جانب كبير من الأهمية، لاسيما بالنسبة لنا نحن الإيرانيين. ذلك أن الفلسفات الإسلامية الأصيلة بعد ابن رشد، نمت و ترعرعت فى بلادنا وفق إنساق ابن سينا و السهروردى و ابن عربى فى الغالب، حتى يمكن التحدث عن فلسفات إسلامية - إيرانية تحديداً. و يبدو من مراجعة المصادر الغربية فى القرن السابع عشر أن التاجر و السائح الفرنسى جون شفالیه شاردن كان أول من كتب شيئاً بنحو مباشر عن

الفلسفة في إيران. و قد كانت له رحلتان طويلتان إلى المشرق، و إلى إيران و إصفهان على وجه التحديد.

و الواقع أنّ رحلته تعد موسوعة جامعة حول إيران في العهد الصفوى، إذ كان غزير الكتابة بالطريقتين الوصفية و التحليلية حول المدن و المؤسسات و شتى جوانب الحياة و الثقافة في إيران. و ربما كان شاردن أول من عرف نفسه على أنّه سائح فيلسوف. و هو يعتبر الشرق منشأ العلوم بوجه عام، و يعتقد أنّ أول العلماء إنّما هم البراميين و المرتاضين الهنود الذين انتقلت ثقافتهم بمرور الوقت إلى الكلدانيين و البابليين، ثم إلى إيران و سوريا و مصر. و يرى شاردن أنّ الجذور الشرقية للفلسفة، هي الأخرى ممّا لا سبيل إلى نكرانه.

يقول حول الواقع الثقافي لإيران في ذلك العهد أنّ بوسع الإنسان في هذه البلاد طلب العلم مهما كان عمره، في الأربعين، أو الخمسين، أو حتى في الستين. و يمكن للفرد في الحوزات العلمية الإيرانية أن يكون تلميذاً و أستاذاً في آن واحد. الإيرانيون يسمون التلميذ «طلبة» (و قد وردت هذه اللفظة كما هي بالفرنسية) و يضيف أنّ هذا اللقب يعادل معنى «الفيلسوف» على وجه التقريب، أى الذى يتحرى العلم و يحب الحكمة. و يذهب إلى أنّ الطلبة الإيرانيين يتصرفون كالفلاسفة تماماً، فهم متبسطون في كل شؤونهم، يرتدون ثياباً بسيطة غالباً ما تكون بيضاء، و لا يلبسون الثياب الملونة و المذهبة و الحريرية. و من ناحية، يشير إلى أنّ الإيرانيين لا يعدون الفرد عالماً حقيقياً إلّا إذا اضطلع في جميع العلوم، أمّا الذى يتخصص في فرع علمى معين فلا يعدونه عالماً. و يعتقد أنّ الإيرانيين يتوفرون على كافة العلوم المحددة الواسعة لدى الأوربيين، باستثناء النظم الحديثة المفضية إلى الاكتشافات و الإبداعات. و يشير شاردن من بين الفلاسفة الإيرانيين الأصلاء إلى الخواجة نصير الدين الطوسى، و يذهب إلى أنّ أعمال هذا المفكر ذات طابع يونانى من حيث أسلوب البراهين المقامة فيها. كما يؤكد على تنوع و اتساع العلوم لدى هذا العالم المعروف.

في الفصل الحادى عشر من رحلته، و الذى يحمل تحديداً عنوان «حول الفلسفة» يقدم شاردن إيضاحات عامة حول الموضوع، ليشير بعدها إلى أسماء ابوسعيد ابوالخير من بين المتصوفة، و نصير الدين الطوسى و ابن سينا و الفارابى و حتى ابن بابويه القمى (الشيخ الصدوق) من بين المفكرين. و ما يبدو غريباً في كتابه أنّه لا يشير إطلاقاً إلى أى مفكر إيراني قريب من عصره، فلا أثر فيما كتبه للميرفندرسكى أو الميرداماد أو الملاصدرا.

توفى الملاصدرا (صدرالمثلهين) قبل نحو ٣٥ عاماً من دخول شاردن إلى إيران. و الميرداماد قبل زهاء ٢٥ عاماً. و السؤال الملح هنا هو: لماذا لم يذكر شاردن اسم صدرالمثلهين، بوصفه سائحاً متطلعاً يتسم بالدقة، و بقدرة على التحليل المميز يتبجح بها؟

حول عدم اهتمام شاردن بمفكرين من قبيل الميرداماد و صدرالمتألهين يمكن القول إن أسماءهم ربما لم تكن شائعة بين عامة الناس. و ربما أتيح لنا تحليل آخر قد يكون مقبولاً إلى حد ما، و هو أن شاردن كان بروتستانتياً ينتمى لفرقة «هوغنو»، و من حيث الرؤية الكونية كان على غرار الإنجليزين فرانسيس بايكون، يرى الأولوية للعلوم و الصناعات الحديثة، و لهذا لم يكن بمسطاعه الاهتمام بصدرالمتألهين و الحكمة المتعالية بنحو مستقل و بمعزل عن المعتقدات الدينية. و طبعاً من ناحية أخرى لا يمكن أن ننسى أن شاردن القصير نسبياً لا يتعدى أن يكون تقريراً إخبارياً بسيطاً، و لا يبدو أنه بحث و نقب فى هذه المجالات حقاً، و ربما كانت معلوماته هذه سماعية لأكثر.

فى القرن التاسع عشر، كان فرنسى آخر هو الكونت دوغوبينو هو أول غربى يذكر اسم الملاصدرا فى كتابه المعروف «الأديان و الفلسفات فى آسيا الوسطى» (طبع عام ١٨٦٥ م) موضحاً بعض المسائل حوله.

بعد بيان موجز عن حياة هذا الفيلسوف و إشارة إلى شهرته و ذبوع صيته، يذكر بصراحة أن أفكار هذا المفكر الكبير شائعة فى إيران و تعد من المرتكزات الأصلية للثقافة الفلسفية فى هذا البلد. و الواقع أن غوبينو يرسم تاريخياً خطأً فكرياً يمتد من الكندى و الفارابى و ابن سينا ليصل إلى صدرالدين الشيرازى. و لكثته لم يذكر السهرودى، إلا أنه يرى أفكار الملاصدرا تبلوراً و مصداقاً بارزاً لهذا السياق، و يلمح باختصار إلى مفكرين إيرانيين مثلوا النسق الصدراتى فى العهود اللاحقة بنحو من الأنحاء. و يذكر كذلك أسماء آخرين لا ينتمون لهذه المدرسة. كان غوبينو على معرفة بعلى الزنوزى الطهرانى، حيث يذكر فى كتابه أن هذا الرجل عاكف على تأليف دورة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، بينما نعرف أن على الزنوزى لم يؤلف مثل هذا الكتاب، ما يشى بأن غوبينو استقى معلوماته حول المتأخرين من مفكرى إيران من توجيهات الزنوزى حصرياً، و ربما من مكتوباته المتفرقة.

و لابد من الالمام أنه فضلاً عن غوبينو، كان ثمة ألمانى اسمه ماكس هورتن عمل أستاذاً فى جامعة بون فى النصف الأول من القرن العشرين، لخص «الأسفار» فى أربعئة صفحة، و نشر بحثاً مستقلاً حول البرهان الوجودى لصدرالمتألهين. و قد عمل سنوات طويلاً على تعريف الشيرازى فى البلدان الناطقة بالألمانية. لكننا سنحجم عن التعليق على نتاجات هذا العالم الألمانى لأننا لم تتوفر على كتاباته الأصلية.

فى كل الأحوال، لاجدال فى أن المعروف و الشارح الرئيس لصدرالمتألهين فى العالم الغربى، هو الفيلسوف و المستشرق الفرنسى الراحل هنرى كوربان الذى ترك كتابات عديدة بالفرنسية حول حياة الشيرازى و آثاره و أفكاره، مضافاً إلى طباعة بعض مؤلفات الملاصدرا بالفارسية، عما ترجم الفرنسية رسالة «المشاعر» بكاملها، و أجزاء من رسالة «الحكمة العرشية».

تختلف رؤى كوربان و أسلوبه اختلافاً بيناً عن باقى المستشرقين الفرنسيين المعروفين. فمثلاً بخلاف ماسينيون الذى أكبَّ على قضية استشهاد الحلاج و ساوى ضمناً بينها و بين مأساة المسيح، نجد أن كوربان لا يعالج المسائل الفلسفية من زاوية تاريخية، و لا يحاول أصلاً تحليلها بالأدوات و الأنساق الاجتماعية أو السياسية، إنما يعتقد أن بنية روحية منسجمة تحققت فى كل مرة لدى واحد من هؤلاء الفلاسفة.

من هنا يجوز اعتبار أفكار الملاصدرا ضرباً من التفعيل الحى المتوئب للتفكير الإسلامى – الإيرانى الأصل. و هذا ما يراه كوربان صادقاً أيضاً على مفكرين مرموقين آخرين. و كأن نفس التراث الروحى و المعنوى يتجلى بنحو عميق فى أعمالهم و يفصح عن نفسه فى مشاريعهم الفكرية. ذلك أن الأفكار التى لاتهمن على التاريخ، و لا تستطيع المحافظة على أولويتها، لن تكون أصيلة حتى لو نبعت فى صميم التاريخ. فالتفكير الفلسفى له طابع تعالى على التاريخ.

فى هذا النسق، لا يعد التفكير بمعزل عن درجات السلوك الروحى و مثل هذا الفيلسوف لا يعرف الزمن، و حتى لو عرفه فإنه لن يخضع له و لن يفرغ منه.

يعتقد كوربان أن صدر المتألهين ليس واحدة من أهم حلقات الوصل بين الحكماء المتقدمين و المتأخرين و حسب، بل إن مؤلفاته قادرة لوحدها على تجميع و تنسيق تجليات مختلفة من الثقافة و المعارف وصلته من أزمنة شتى، و ربما من أماكن شتى. و لهذا يمكن رصد مواطن شبه عدة بين منهج كوربان و المنهج الظاهرياتى الحديث، كما يلاحظ فى أبحاثه ضرب من إعادة الأمور إلى ذواتها. يرى كوربان أنه كان بالإمكان اعتبار صدر المتألهين توما الاكويينى الإيرانى شريطة أن يكون توما الاكويينى حكيماً و عارفاً إلهياً من سنخ يعقوب بوهيه. و يشدد على أن الملاصدرا كان ضالماً متمعقاً فى مؤلفات ابن سينا، و كان يفسرها بطريقة إشراقية عرف بها السهروردى. و بهذا لم يتخطَّ وجوه الاختلاف بين ابن سينا و السهروردى فحسب، بل و قدّم علاوة على ذلك بياناً جديداً شخصى لحكمة الإشراق.

ينبغى التنبه أيضاً إلى أن هذا التفكير السينائى – الإشراقى زاهر على نحو معمق بنظريات الحكيم الإلهى و العارف الأندلسى الكبير ابن العربى الذى يعد مجد ذاته من أعظم الرموز الروحية فى كل العصور و الأصقاع. يذهب الملاصدرا شأنه شأن الفلاسفة الذين سبقوا إلى أنه لم يعد ثمة حيز ثابت للماهيات، بل يمكن التحدث فى هذا المضمار عن حركة حقيقية، أى عن ضرب من عدم السكون أفصحت عنها نظرية «الحركة الجوهرية» ذائعة الصيت، و كأن ثمة مشروعاً هائلاً لفكرة وجودية تنبثق من أعماق الأشياء غير العضوية، و تجتاز أطوار النبات و الحيوان لتظهر فى صورة النفس الإنسانية، و تتطلع بعد ذلك إلى المراتب الاسمى، أى أن المخلوق البشرى فى عملية وجوده لا يزال مخلوقاً برزخياً.

يتعمد هنرى كوربان فى ضوء رؤيته للحركة الجوهرية، أن يؤكد أكثر من السابق على أن هذه الحركة تختلف تماماً عما عرف بالتطور فى العالم الغربى و لدى مفكرين غربيين منهم البريطانى هربرت اسبنسر. الحركة الجوهرية عند الشيرازى لا تدلّ إلّا على التحول الروحى، و الذى ربما حدث بناء على نوع من الحركة الثقافية و الاستكمالية. بحيث يتسنى القول إن شيئاً من الوجه الأنفسى إذا تجلّى أحياناً فى عمق الآفاق، فما ذلك إلّا لأنّ وجه العالم الحقيقى يتجلّى أيضاً فى أعماق الأنفس. يجب أن يتغير أسلوب نظرنا للعالم، و مثل هذا يبدو متاحاً بواسطة أفكار الملاصدرا. ينبغى أن لا ننظر للعالم على أنه مجرد مادة، فالوجه الأصل للعالم لا ينتقل من طور الكمون إلى حمز الظهور إلّا بشكل تدريجى و بفعل الاستكمال الروحى لدينا، و هو ما يمثل فى الوقت ذاته وسيلة لمعرفة إمكاناتنا الروحية.

ختاماً، بغض النظر عن آراء الغربيين حول الملاصدرا و أفكاره، و بوصفى مدرساً محترفاً للفلسفة فى إيران، أرى من الضرورى التنويه بأنّ الملاصدرا بتركيزه فى منظومة الحكمة المتعالية على أصالة الوجود و الحركة الجوهرية و اتحاد العاقل و المعقول، حافظ على تناسقه الفكرى، و نجح فى إقامة علاقة جد أصيلة بين العناصر المكونة للأنساق الفلسفية المختلفة من مشائية و إشراقية، يمكن على أساسها بناء نوع من الوحدة و التناغم بين كافة المظاهر الثقافية فى إيران، و المحافظه على استمراريتها، من دون التنكر لاحتماالاتها و إمكاناتها المستقبلية. من هذه الزاوية يعد صدرالمجاهدين مظهراً للوحدة الثقافية فى إيران. و لهذا يمكن أن يكون احياء ذكره بالنسبة لنا نحن الإيرانيين ايذاناً بتجديد الحياة الفلسفية و ازدهارها ثانية فى بلادنا.

الحبّ الوجودى فى الحكمة المتعالية

غلامرضا اعوانى^١

موضوع كلمتى هو «الحبّ الوجودى فى تفكير صدر المتألهين و الحكمة المتعالية». السبب الذى جعلنى اختار هذا الموضوع هو أنّ العديد من جوانب فلسفة الملاصدرا لاتزال غير معروفة، و هى جوانب يحتاج إليها العالم المعاصر ميسس الحاجة، وأحدها الحب و العشق و علاقته بالوجود.

القدماء كانت لهم نظرتهم للوجود بشكل يختلف عن النظرة المعاصرة، و من المهم جداً مراجعة تلك النظرة و تناولها بالبحث و التمحيص. فمثلاً إذا خاطبنا المدارس الفلسفية الغربية اليوم بالقول إنّ الوجود يقوم فى أساسه على العشق و المحبة، ربما واجهونا بالتبسّم، إذا لم يسخروا منا و يستهزؤا بنا، مستغربين من الربط بين أصالة العقل أو أصالة التجربة و بين المحبة. لكنّ هذه العلاقة كانت من مبادئ التفكير القديم و الحكمة الإلهية فى كافة العصور و الأحقاب، و من مرتكزات الحكمة التى سّمّاها السهروردى الحكمة العتيقة، كما أنّها من مسلمعات الفلسفة الوجودية لدى صدر المتألهين الذى يفسر أساس الوجود على أنّه مرتبط بالعشق و الحب الإلهى، و بسرّيان الحب فى كل أنحائه و ذراته. و هذا طبعاً يختلف عن الرؤية المعاصرة المبنتية على أصالة العقل. إنّها رؤية تضع العقل فى مقابل العشق، و ترى أنّ العشق ضرب من العاطفة ليست بالعقلانية.

١. أستاذ بقسم الفلسفة فى جامعة الشهيد بهشتى و رئيس مؤسسة الحكمة و الفلسفة للدراسات فى ايران

هنا ينبغي الاطلاع على التصور الراهن للعقل حتى نعرف كيف يتموضع فى الرؤية المعاصرة قبال العشق؟ هل هو العقل الجزئى أم العقل الكلى؟ و هل تتوكلأ أصالة العقل على «راثيف» و العقل الجزئى أم على العقل الكلى و الانتلكتوس كما فى التعبير الغربى؟ الذى ينكر العشق و سريانه فى الموجودات هو العقل الجزئى، أما العقل الكلى فمتجانس أساساً مع الحب، و هذا ما نلاحظه لدى أفلاطون و الحكماء الإلهيين لاسيما صدرالدين الشيرازى. يقول جلال الدين الرومى:

عقل جزئى عشق را منكر بود
أى العقل الجزئى ينكر الحب، مع أنه يزعم حيازة الأسرار.

الذى يتنكر للعشق هو العقل الجزئى. فهو يتنكر للأسرار و ينظاهر بأنه يحملها و الكاشف عنها. ثمة فى آثار الملاحدرا بحث جد معمق عن ارتباط العشق بالوجود، و قد خصص الشيرازى بكوناً مطولة فى الكتاب الثانى و المجلد الثامن من الأسفار لهذه المسألة استغرقت عدة فصول. و أفكاره على هذا الصعيد تشبه آراء أفلاطون من ناحية، و تتخطى أفلاطون من ناحية ثانية، متأثرة بالعرفان الإسلامى. يشغل العشق (اروس) نصيباً وافراً فى مشروع الوصول إلى الحقيقة داخل المنظومة الفلسفية لأفلاطون، لاسيما فى نظامه المعرفى. بيد أن موضوع العشق عند أفلاطون تغلب عليها الصبغة المعرفية و ليس الطابع الوجودى. بينما العشق و المحبة عند صدرالتألهين ليست معرفية و حسب، بل هى وجودية بذاتها، و لأنها وجودية و تقوم على أساس الوجود، لذلك كان لها منبت و مصدر معرفى. فالشئ إذا لم يكن موجوداً فى الأساس، لا يمكن تسويغه معرفياً.

هنا سأشير إلى رؤوس نقاط، لأنها هذه المسألة فى فلسفة صدرالتألهين على جانب كبير من الأهمية بحيث تشكل مبحثاً مطولاً تستغرق معالجته العديد من المجلدات.

فيما يتعلق بسبب ابتناء الوجود على الحب، هناك ثلاث كلمات فى بداية البحث و فى المقدمة، ثم يفصل هذه الكلمات الثلاث بالترتيب ضمن عدة فصول. لم يقم أى من الفلاسفة بالبرهنة على هذا الموضوع، و حتى أفلاطون نراه يكتفى ببعض الروايات و الحكايات، لكنه لا يسوق برهاناً، بينما يقدم الملاحدرا عدة براهين ألمح إليها باختصار.

يمكن تلخيص البرهان الأول للشيرازى بالعبرة: «و البرهان على ذلك أنك قد علمت أن الوجود كله خير و مؤثر و لذىذ، و مقابله و هو العدم شر و كره و محروم عنه». هذا السطر بحد ذاته برهان يرتكز إلى ثلاث مقدمات:

أولاً: الوجود خير محض. والخير المحض هو الخير الجامع بالتعبير الفلسفي. والفلاسفة يستخدمون مفردة «الخير» بمعنى الكمالات اللامتناهية، أو ما يسميه الملاصدرا: اللامتناهي عدّةً و مدّةً و شدة. أى أن الخير ينطوي على كافة الكمالات بنحو غير متناهٍ ولا يعوزه أى كمال منها. و الحب فى حقيقته أحد الكمالات، و إذا افتقد الخير هذا الكمال، فلن يعود خيراً. كانت هذه مقدمة حول كلمة «الخير» التى لو دققنا فيها فلسفياً، اتضحت لنا كل جوانب الموضوع.

ثانياً: الوجود مؤثر، و هذه قضية على جانب كبير من الأهمية، و تفيد أن الوجود علة مؤثرة فى كافة المراتب و المراحل. و كما قال فى رسالته «سريان العشق» (لابن سينا هو الآخر رسالة بهذا العنوان يصفها صدر المتألهين بأنها غير استدلالية و قد اكتفى فيها المؤلف بالتشبيهات) فإن الكمالات اللامتناهية سارية فى كل الوجود، فالوجود مؤثر و هو علة هذه الكمالات.

ثالثاً: الوجود لذىذ. و كلمة لذىذ هنا مرادفة فى الواقع للكلمة اليونانية كائس بمعنى الجميل. فالخير آغاثن و كائس، أى أن كل كمال جمال و كل جمال كمال. يمثل الكمال الجانب الباطنى للوجود، و يمثل الجمال جانبه الظاهرى. و قد عبر القرآن الكريم عن الكمال و الجمال بمفردة «الحسن» المشتملة على الباطن و هو الكمال، و على الظاهر و هو الجمال. إذن فالوجود خير و لذىذ و مؤثر، و بالتالى فهو مطلوب و معشوق يرتبط بالحب.

البرهان الثانى يقوم على مبدأ أصالة الوجود لدى صدر المتألهين. يختلف الوجود فى المدرسة الصدرائية عنه فى المدرسة السينائية. أصالة الوجود تعنى أن الوجود ليس معقولاً ثانياً، أى أن حقيقة الوجود مغايرة لمفهوم الوجود بعنوان «المعقول الثانى» بمفهوم الوجود لا يتحفظنا بأى شىء سوى أنه مضاف للعلم.

أما حقيقة الوجود، و هو ما نشاهده فى العالم الخارجى، فلها مراتب و درجات من الشدة و الضعف إلى أن نصل إلى واجب الحق أو المبدأ الأول المشتمل على كافة الكمالات بأقصى أشكالها. أى أن صدر المتألهين يربط بين مراتب التشكيك فى الوجود، و مراتب التشكيك فى الحب الإلهى، و هذا مجد ذاته موضوع جد شيق يتصل بمسألة التشكيك فى العشق الإلهى وصولاً إلى ارقى عاشق و اسمى معشوق و هو الله عز وجل. هذا برهان مهم جداً أقرأ هنا سطران أو ثلاثة منه فقط:

فالوجود فى نفسه لا يتفاوت إلّا بالأكمل و الأنقص و الأشد و الأضعف، و غاية كماله هو واجب الحق بكونه غير متناه شدة فى الكمال، و لكل واحد من الموجودات المعلولة

نصيب من ذلك الكمال، فبعض منه له نقص بحسب حده فى المعلولية. فإن حقيقة الوجود بما هى حقيقة لا تقتضى النقص و لا التناهى و لا التجدد، إذا اقتضى ذلك لما كان واجب الوجود. فقد ثبت أن النقص و التناهى من لوازم المعلولية، فإذا كل ما لم يكن لشيء كالواجب تعالى، فلا نقص فيه أصلاً لكونه محض حقيقة الوجود و الخير، فهو أعظم الأشياء بهجةً و محبة لذاته.

إنه حبه ذاتى ليس بالعرضى، كما أن حبه مطلق، و هو محب للذات و محبوب من قبل الذات. و على هذا، هناك عشق مطلق، و هناك مراتب العشق و هى بقدر مراتب الوجود. و إذا افترضنا الوجود و العشق شيئاً واحداً، سيقتضى العشق الحياة و العلم، كما نلاحظ فى الوجود صفات العلم و الحياة.

يؤكد الملاصدرا أولاً بأن أصالة الوجود فى مذهبه مساوقة للعلم و الحياة، أى ما لم يمكن العلم و الحياة، لما كان ثمة شوق و محبة. و هو يبحث هذا الموضوع بدقة و فحص يميز فى مواضيع أخرى من الأسفار، فيقول إن الفيلسوف يجب أن لا يكون كعامة الناس يتبع ما يليه عليه الحس، لغة العامة لغة الظاهر، و الفيلسوف، لاسيما الحكيم الواصل إلى مرتبة الحكمة المتعالية و الحكمة الذوقية و الكشفية، يرى الحياة و العلم فى كل شيء، و هذه قضية مهمة جداً نجدها فى الأديان القديمة و الفلسفات الماضيت العتيقة، تفيد أن الوجود مساوق للعلم، و أن لكافة الموجودات معلولاً علمياً، و لها معنى.

كثيراً ما شدد الفلاسفة و الحكماء الماضون على اشتغال الوجود على معنى، و قدموا نظريات شكلت أساس فلسفاتهم، منها على سبيل المثال نظرية المثل الأفلاطونية و نظرية الصورة الأرسطية و غيرها. و للأسف فإن قضية احتواء الوجود على معنى لاتنال اليوم نصيبها اللائق من الاهتمام. تناقش بالطبع قضايا تتصل بمعنى «الاحتواء على معنى» و معانى الألفاظ؛ بيد أن معنى الوجود و احتوائه على معنى، و هى قضية أهم و أولى، لاتحظى باهتمام مناسب.

ذرات الوجود كلها ذوات معنى، أو هى ذوات صور كما عبر أرسطو، و لو لم يكن لها معان لما أمكننا وضع أسماء للأشياء، و نحن إنما نتحاور بناءً على المعنى. استرعت هذه القضية انتباه الحكماء الماضين و أفلاطون و أرسطو إلى حد أكدوا معه وجود معنى و صورة لكل شيء. على أن طروحات صدر المتألهين تفوقت على هذه الآراء. فهو يقول؛ ليست الأشياء معلولة للعلم و الحكمة الإلهية و حسب، بل أن لكل موجود بمقدار استيعابه علماً و حياة حتى لو لم نشعر بذلك، و هو يؤكد أن هذه من الأمور الكشفية، و إذا اقتصر الإنسان على الحس،

سيفرق بين الجماد والحيوان، ولكن حينما تستفيق القوى الإلهية في وجود الإنسان، و هي قوى راقية، تستفيق الحكمة المتعالية باستفاقها، حينئذ سي شاهد الإنسان الحياة في الأشياء. و لهذا نراه يقول:

لأننا قد بينّا مراراً ان الحياة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها، لأننا بينّا أنّ الموجود حقيقة واحدة هي عين العلم و القدرة و الحياة، كما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقاً، و كذا لا يتصور موجود لا يكون له علم و فعل، فالكل كل الموجودات، فالكل إذاً عند العرفاء، إلّا أنّ الجمهور إذا أطلق الحيوان، فهمرا منه ما له حس ظاهر و حركة إرادية من مكان إلى مكان.

و قد استشهد صدر المتألهين للدلالة على قوله هذا بآيات قرآنية منها «و إن من شيء إلّا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم و لله يسجد ما في السماوات و الأرض»، كما دقق في رسالة ابن سينا حول العشق، و كان رأيّه أنّ الأخير أصاب في مواضع عديدة، بيد أنّ طروحاته لا تخلو من أخطاء، مضافاً إلى أنّها غير مدعمة ببراهين. مثلاً، يتكلم ابن سينا في تلك الرسالة حول عشق «الهيولا» لـ «الصورة» و فيما يلي مقطع من أقوال ابن سينا:

«فالهيولا كالمرأة الدميّة المشفقة عن استعلان قبحها، فمهما تكشف عن قناعها غطت دمايتها بالكم». يشبّه الهيولا بالمرأة القبيحة الوجه التي تخفي وجهها دائماً خوف أن يعرف قبحها، و حينما تضطر لكشف وجهها تغطيها بأ كما مها أيضاً لكيلا يظهر. و يعتبر صدر المتألهين هذا القول مجرد تشبيه لا أثر فيه للبرهان.

على أنّ ما يمكن اعتباره في مصاف البراهين هو أنّ لكل موجود كمالاً ذاتياً يعد متعلق العشق و الشوق. متعلق العشق في كل شيء هو الذات و ما فوق الذات، و ليس مادون الذات. أي أنّ مادون الذات إذا كان له شوق فهو بالعرض. لهذا يتعلق الشوق و العشق في كل شيء من الناحية الوجودية إمّا بذات الشيء، أو بالمراتب التي تمثل علة ذلك الشيء، و تعد متفوقة في الوجود. يرى الملاصدرا هذه قاعدة عامة في الوجود، و هي أنّ الأعلى لا يعمل للأسفل—بالذات—إلّا بالعرض. لكن كل شيء يطلب كمال ذاته، و بحسب الحركة الجوهرية عند الملاصدرا، تتحرك كافة الموجودات للوصول إلى كمالها الذاتي.

العشق بناء على تفسير العلية، برهان آخر شيق جداً. فلا شك أنّ نظام الوجود قائم على العلية، و أنّ العلة تستغرق المعلول كله في داخلها، و المعلول يحتاج إلى العلة في بقائه.

يقدم الملاصدرا تفسيراً لبدأ العلية هذا يقوم على ما يسمى العشق الوجودى أو الحب الوجودى، و هو أن كل علة تمثل كمال المعلول و تمامه، و الوجود كله خير و كمال و لذة و ابتهاج، و كل موجود يعشق ذاته و كمال، و بالتالى يطرح الملاصدرا تفسيراً للعلية لا نلفيه عند غيره، و يطبق تفسير العلية هذا بشكل دقيق على مراتب العشق، و هذا برهان آخر... و ثمة قضايا أخرى أعزف عن ذكرها بسبب انتهاء الوقت.

اطلالة على العلاقة بين نظرية وحدة الوجود و اشكالية الكثرة

عباس حسيني قائم مقامى^١

فى هذا الاجتماع أو فى الاجتماعات و المؤتمرات المشابهة أننا نحتاج بدل النظرة الداخلية التى نلقها فى مثل هذه المحافل لأجزاء الفلسفة الإسلامية و لا سيما الفلسفة الصدرائية، إلى نظرة خارجية ترصد أسباب الانبثاق و المقدمات و المصطلحات، لننتقل بعد ذلك إلى داخل الفلسفة الإسلامية فننقدها و نقارنها و نفحصها، و نؤشر إلى مواطن الخلل و النقص فيها، إذ اعتقد أن لغة الفلاسفة و لغة صدرالدين الشيرازي على وجه التحديد، أعمق وأصعب و أدعى للتأمل و التفكير من أن نتناول أفكارهم على وجه السرعة فى مثل هذه الكلمات المقتضبة، و أتوجه بكلامي هذا خصوصاً للاخ الدكتور حسن حنفى، و أطلب منه ملاحظة هذه النقطة بدقة.

أياً كان، الموضوع الذى تطرقت إليه فى هذا البحث هو حيثيات العلاقة بين نظرية وحدة الوجود و مسألة الكثرة. و هذا نقاش قديم فى الدراسات الفلسفية و العرفانية، ولكن فيما عدا مسألة الكثرة، ينبغى البحث فى مسألة الغيرية أو الآخرية ضمن إطار البحث فى نظرية وحدة الوجود، إذ من المعلوم أن التصور العام لوحدة الوجود يطرح الوحدة فى مواجهة الشخصية، و يجترح لونها من التقابل بين وحدة الوجود و بين الشخصية أو الهوية الفردية. لذلك كان أول

تحد بحجابه نظرية وحدة الوجود هو معالجة برهان الكثرة، و بالتالى حل مشكلة الهوية و الشخصية الفردية، فالتصور العام قائم على أَنَّ العرفاء و أنصار نظرية وحدة الوجود ينفون الكثرة، و يرفضون من باب أولى الشخصية و الهوية الفردية.

فى مستهل بحثي، حاولت تقديم إلمام سريع بآراء أبرز القائلين بنظرية وحدة الوجود على مستوى التصوف الإسلامي و التصوف الهندوسي و المسيحي، و بين المفكرين و الفلاسفة الغربيين، لا سيما اسبينوزا، و أَنَّ أقدم استعراضاً مختصراً لنظرياتهم، إنَّ اسبينوزا من النوادر الذين طرحوا نظرية وحدة الوجود و ناقشوا بشكل خاص مشكلة العلية.

سمة العلية أنَّها تجمع بين مقولتي الكثرة و الغيرية و هذا ما جاء فى نص الدراسة. و إذا سنحت الفرصة سأذكر أنه تم إثبات، و نستطيع إثبات، أَنَّ العرفاء المسلمين و غير المسلمين تبنوا الكثرة بشكل مختلف، و لنا نعترف طبعاً أنَّهم عانوا من ضرب من القصور الزمني، ما اثار حالات عديدة من سوء الفهم و سوء التفسير. بيد أننا نستطيع القول بثقة أَنَّ أبرز المذاهب العرفانية الجانحة إلى وحدة الوجود (و تمثل وحدة الوجود محور التفكير العرفاني و الصوفي عموماً) سلَّمت بمقولة الكثرة بشكل أو بآخر. ما معنى هذا؟ معناه أنَّهم سلموا لواقعيتها و لموضوعيتها، إمَّا الغيرية أو الهوية و الشخصية الفردية للكثرة فظلت سؤالاً بلاجواب أمام العرفاء و أصحاب نظرية وحدة الوجود مع أنَّهم حملوا همَّ هذه الغيرية فى أذهانهم. ابن العربى ذاته يبحث فى الكثرة و يعتبرها ظهوراً لحقيقة الوجود الواحدة. لكنَّه يشدد فى نظرية وحدة الوجود الشخصية، فى مواضع كثيرة من مؤلفاته و كتاباته نظير فصوص الحكم و الفتوحات المكية، يشدد على مقولتي الهوية (وهى وجه الوحدة) و الغيرية. و قد يضطر إلى عدم استعراض هاتين المقولتين بجانب بعضهما فى أحيان شتى، بيد أنه لم ينجح أبداً إلى الاعتقاد بالهوية المحضة، إمَّا أكَّد على وجه من وجوه الغيرية. و هذا ما نلاحظه فى مبحث الأسماء و الصفات؛ و فى مبحث العلاقة بين مقام الأحادية و الواحدية، ففى الوقت الذى يعتبرها فيه هوية واحدة لله عزوجل، يراه سبحانه و تعالى شيئاً آخر. على أَنَّ عدم اضطلاع عظماء نظير ابن العربى فى اللغة الفلسفية، جعل من الممكن رصد ثغرات و هفوات لديهم فى نقل هذه الأفكار إلى الآخرين. و لا مراء أَنَّ أفذاذاً مثل صدر المتألهين (صدر الدين الشيرازى) عالِجوا تلك الثغرات و ردموها، فنظرية الوحدة التشكيكية للوجود عاجلت أزمتي الكثرة و الغيرية (الهوية الفردية) على نحو مزدوج.

غير أَنَّ القضية لا تنتهى عند هذا الحد، إمَّا يرتفع الملاصدرا إلى الأعلى خطوة أخرى ليؤكد فى المجلد الثانى من الأسفار ضمن مبحث العلة و المعلول أنه فى الحقيقة يعبر عن مكنونات ضميره و يرتقى من الوحدة التشكيكية للوجود إلى الوحدة الشخصية للوجود. و

إنَّ إحالة مبحث العلية إلى مبحث التشأن و هو مضمون عرفاني بالتحديد، مُسوَّغةٌ على أساس الوحدة الشخصية للوجود.

كانت هذه مقدمة ربما طالت بعض الشيء، لكننى أشرت فى دراستى إلى مسألة التشبيه و التنزيه، و مسألة الشخصية الأسمائية، و الأحدية الأسمائية المطروحة فى عرفان ابن العربى، و التى شقت طريقها معه هناك إلى الفلسفة الصدرائية، و أرجو أن يسامحنى الأستاذ السيد محقق داماد على توكيدائى المضطربة بأنَّ صدر المتألهين مدين لابن العربى، فقد شعرت بعدم ارتياحه من اثاره هذه الفكرة. لكننى أقول فى خاتمة هذه المقدمة أثنى أعتقد اعتقاداً راسخاً أنَّ الملاصدرا مدين لابن العربى، و قد دونت هذه النقطة فى النص المقتضب الذى اعددته قبل مجيئى، و رأيت أنَّ من واجبى الإشارة إليها. أعتقد بجد أنَّ صدر المتألهين تأثر بأفكار ابن العربى، و لا يتسنى القول فى الوقت ذاته أنَّ الأخير هو الوحيد الذى تأثر به الشيرازي، فكما ألمح الأساتذة الأفاضل كراراً طوال هذين اليومين من المؤتمر، تشكل الحكمة المتعالية أو الفلسفة الصدرائية من أجزاء و عناصر عدة، و لا مراء أنَّ ركنها الركين و عنصرها الأصلي و عمادها الشامخ هو عرفان ابن العربى، بل أنَّ الذى جعل الفلسفة الصدرائية فى المقدمة هو استقائها من أفكار ابن العربى، و من المناسب أن أذكر هنا إحدى ذكريات المرحوم الدكتور آية الله الحائرى اليزدي و هو من أقارب الأستاذ الفاضل خال السيد محقق داماد، واحد الفلاسفة المبرزين فى زماننا هذا، و المختصين بصدر المتألهين و فلسفته، إلى جانب فضائله الأخرى، و معرفته المعمقة التخصصية بالفلسفة الغربية، و شتى حقول المعارف الإسلامية. أخطر قبل سنوات حينما ذكر الدكتور الحائري دروس الأسفار التى كان الإمام الخميني (رض) يلقيها على طلبته و هو منهم، نقل عن أستاذه فكرة امتزاج الفلسفة الصدرائية بالأفكار العرفانية لابن العربى، واستقاء تلك من هذه، و روى أيضاً أنَّ الإمام الخميني كان حاذقاً على الدوام فى تدريس الفلسفة لكَّنه حينما يصل إلى أفكار ترتكز إلى ابن العربى، يبدى مهارة منقطعة النظير فى الشرح و التدريس إلى درجة وصفه فيها الحائري بأنه ربما فاق صدر المتألهين ذاته فى شرح المادة و تقريرها و تبينها. و فى هذا دلالة على ما أملت إليه من علاقة وطيدة بين فلسفة الشيرازي و عرفان ابن العربى. على أنَّ فهم هذه العلاقة من زاوية ابستمولوجية قضية على جانب كبير من الأهمية. فتارة نسلط الأضواء على هذه العلاقة داخلياً فنفحصها و ندرسها بنظرة داخلية، فنقول مثلاً أنَّ نظرية الحركة الجوهرية طبقاً لكذا و كذا من الأدلة مستقاة من فكرة «تجدد الأمثال» لدى ابن العربى، أو نعالج على سبيل المثال مباحثه فى العلم، أو فى الخيال، أو فى عالم الخيال، أو فى تشكيكية الوجود و هى بلاشك فكرة فوق الإلهام، أو فى نظرية وحدة الوجود. هذا نمط من الدراسة يقسم بالطابع الداخلي

نحتاج قبله إلى دراسة خارجية معرفية تحدد لنا أساساً مكانة الفلسفة الصدرائية و مكانة عرفان ابن العربي، و حيثيات العرفان قبل ابن العربي.

بهذه الإشارة و باستلهم الأسلوب الذى اعتمده الدكتور دينانى فى اجتماع الأمر حيث قدم أفكاراً على درجة رفيعة من الدقة و الفائدة غاضاً الطرف عن التطرق لفكرته الرئيسة، أحاول أن أشير إلى نقطة معينة، ثم اعرض فيما قد يتبقى من الوقت لخلاصة دراستى.

اركز فى هذه النقطة على تأثير ابن العربي فى صدر المتألهين، و على العلاقة بين منظومتيهما الفكريتين. إن الشيرازي مدين فى حكيمته المتعالية إلى حد كبير للأفكار العرفانية الأصيلة التى جاء بها محيى الدين بن العربي. ففى أهم منجزاته الفلسفية، و الذى يعد النجاح الأكبر للحكمة الصدرائية يمكن ملاحظة بصمات ابن العربي بكل وضوح. و إذا اعتبرنا الإنجاز الأخضم لابن العربي هو الوصف النظري للمشاهدات و المكاشفات العرفانية التى بقيت إلى ذلك الحين حبيسة صدور العارفين و السالكين يتداولونها بلسان خواص الخواص، فإن الإنجاز الأخضم لصدر المتألهين يتمثل فى التبيين البرهاني لتوصيفات ابن العربي، وإعادة طرحها بلغة فلسفية. كان العرفان قبل ابن العربي تجارب شخصية تعاش و تدرك من قبل أصحابها و يصعب أن توصف و تشرح، فجاء هذا الأندلسى الفذ ليصف هذه الإدراكات الشهودية للعارفين، و ينسف المعادلة السائدة بأن العرفان يدرك و لا يوصف، فيجعل من مصاديق ما يدرك و يوصف. لقد جعل الطروحات العرفانية التى لم تكن لتنظم فى السابق إلا فى الإدراكات و التجارب الشخصية للعارف، ما يفلق الباب حيال أي تفاهم و تتألف مُجد بين العرفاء و باقي الشرائح الاجتماعية (ولنتذكر هنا اللقاء المشهور بين أبى سعيد أبى الخير و ابن سينا و ما دار بينهما من نقاش، و تقييم كل واحد منهما لمسالك الآخر و ادواته)، جعلها بمهارته و هيمته المميزة ممكنة الوصف و الشرح، فمهد بذلك الأرضية للتفاهم بين الجانبين، و دفع التقارير العرفانية لتتقرب من القضايا الفلسفية، و كان دقيقاً جداً فى استخدام هذه التعابير (التقارير العرفانية و القضايا الفلسفية). و من بعد ذلك فقط أمكن أن نلاحظ فى حقل الفكر العرفانى انبثاق مقولة العلم النظرى الذى يسمى أيضاً عرفاناً نظرياً فى مقابل العرفان العملي. إن إطلاق مفردة العلم على العرفان النظري يأتى فى إطار المفهوم الكلي لكلمة العلم و بملاحظة أن العرفان النظري بالنسبة للعرفان العملي بمنزلة المنطق من الفلسفة، فكل فكرة مالم تتمتع بالطابع المنطقي، لا يتاح لها احتلال مكانة داخل المنظومة العلمية، كذلك التجارب و المشاهدات العرفانية قبل أن تنعم بتسديد منطق العرفان النظري، كانت لا تقبل المنهجية العلمية، و كانت أقرب إلى الحالات الشخصية و الارصدة المعنوية الخاصة التى لا تمتلك حيال الأرواح المتوتبة الباحثة عن الحقيقة سوى القول «لا تدرك طعم الشيء مالم تذقه بنفسك».

و معنى هذا عدم قابلية المضامين العرفانية للتمنهج. مع أن العرفان النظري ليس له نصيب مباشر على الإطلاق فى تقنين التجارب العرفانية و اضاء الطابع المنطومي عليها، و ليس بوسعه أبداً. توكأ على ما فيه من شروح و نعوت، تحقيق سمو معنوي عرفاني للإنسان، بيد أنه و لا ريب يتيح فهم ما يعيشه العارف، إذ أن إدراك ما يقوله العارف و التوفر على معرفة حصولية و صورة ذهنية للمدركات الشهودية منوط بالمنطق الذى بسطه ابن العربى فى العرفان النظري و رغم ذلك ما يزال الطريق طويلاً للوصول إلى تخوم الاستدلال و البراهين، والعقد غير المحلولة ما برحت كثيرة متكاثفة فى هذا الطريق الشائك حتى جاءت الانامل السحرية لصدر المتألهين فحلت العديد منها، و لوئت بعضاً من أهم أفكار ابن العربى بصيغة برهانية مُدرجة إياها ضمن نطاق العرفان النظري لصدر المتألهين بشكل مشروح متقن مضافاً إلى فهمها و نقدها و إثباتها.

نحن نعتقد أن المشاهدات العرفانية لم تكن لها قبل ابن العربى قابلية التمنهج الذى يتيح فهمها، و لا قابلية التمنهج الذى يسمح بنقدها، إنما العارف الأندلسى هو الذى حقق لها هذا الإنجاز، فجعل فهم الطروحات العرفانية ذا قابلية للتمنهج، أو قل جعله ممنهجاً، كما جعل نقدها منهجياً أيضاً. و كانت عمليات العقلنة و الإبداعات و الأنجاث المميزة التى قدمها الملاصدرا فى مسائل أساسية مثل وحدة الوجود، والحركة الجوهرية، و عالم الخيال، و العلية، والعلم الإلهي حصيلة هذه العبقرية الفلسفية.

تعالى الحكمة المتعالية

سعيد جوادى آملئ

تحتوى الفلسفة الصدرائفة على كل ما تحتاج إليه فلسفة من الفلسفات، من الموضوع إلى الهدف، إلى بيان الأحكام، إلى بيان العوارض، إلى الأقسام الأولية للوجود. و فى الوقت الذى لم يكن فيه الوجود قد اكتسب شكله وتعينه بعد، وردت كافة أحكامه فى الحكمة المتعالفة بنحو واضح جلى و كامل. ولكن مضافاً لأنواع المشارب الفلسفية، يحتاج الدخول إلى الحكمة المتعالفة عوامل أخرى، إذ لا يمكن بالعقل المشائى مثلاً التحرك داخل أروقة الحكمة المتعالفة، فالعقل المشائى شرط لازم لهذا التحرك و ليس شرطاً كافياً.

ينبغى اعتبار بعض العوامل ذات دور دائم فى الحكمة المتعالفة، و منحها دور مميز فى تلك الأقاليم، ثم يستطيع العقل بعدها التحرك فى هذا المسير. إن مسلك الحكمة المشائفة أمر يكفى له العقل المحض، لكن امتزاج الذوق العرفانى و طهارة النفس حالة ضرورية حتمية للحكمة المتعالفة. يصرح صدرالمألهين بأن هذه الحكمة ليست حكمة عقلية محضة على الإطلاق، فما لم يتوفر الإنسان على الذوق العرفانى، و يتعرف مزاجه على الحقائق العرفانية، لن يكون التحرك فى هذا السبيل ميسوراً و عليه فمن المتعذر الاقتراب إلى سقف الحكمة المتعالفة عن طريق التحدث بكلام عقلى، والتفكير بطريقة علمية و حسية، ناهيك عن بلوغ كنه الحكمة المتعالفة و عمقها. أن تتوخى الاقتصار على الحسيات و التجريبات و العلوم و نتائج التجربة الإنسانية وحدها، لأجل إدراك مفزى هذه الحكمة، فهذا ما لا يتاح لأحد، و هو جهد عبثى كهواء فى شبك.

المقدمة الثانية هي أن جل مساعي صدر المتألهين انضبت على إخراج الفلسفة من حدودها الساكنة، فقد أرادها متحركة دائماً. بمعنى أن تعالى الحكمة المتعالية لا يكمن فى تخطيطها لقمة الحكمة المشائية وارتقائها مستوي الحكمة الإشرافية، كلا، بل هي حكمة متعالية دوماً، و الحقيقة أن هذا التعالى وصف لازم يرافق هذه الحكمة على طول الخط. ينبغى أن نعلم، أن الحكمة المتعالية لم تكن مجرد ذروة المشارب المختلفة التى سبى صدر المتألهين اغوارها و ارتقى لدرجات أعلى منها، فعدم حصول أي تحول فى الحكمة الإسلامية رغم مضى أربعة قرون، يُعزى إلى مقدرة أحد على الارتقاء إلى مصاف الحكمة الصدرائية. و يعلم الأساتذة الفضلاء الحاضرون فى هذا الاجتماع، أنه رغم كل دون من كتب، إلا أننا ما نزال نتحرك داخل نطاق الحكمة الصدرائية.

و حينما يصف الإمام الخمينى الراحل (رض) صدر المتألهين بالقول: «الملاصدرا و ما أدراك ما الملاصدرا، ذلك الإنسان الحكيم العميق العاوىف» فمرد ذلك إلى أن ذروة حكمته بما لا سبيل إلى نبيله.

و قد اقتدى صدر المتألهين بمقتداه الحقيقى حينما قال:
«ينحدر عنى السيل و لا يرقى إلى الطير»

إنها حكمة ليس بوسع أحد الصمود أمام تيارها و السباحة بعكس اتجاهها. مالم يكن الإنسان قوياً بحيث يستطيع فهم هذه الآراء جيداً، لن يحصل طبعاً تحول فى الحكمة الإسلامية. فالذى يستطيع تفجير ثورة و إيجاد تحول و تغيير، هو من يكون متضلّعاً فى المسائل الفلسفية و مطلعاً على كافة المذاهب الفكرية. و على ذلك فالتوقع القائل لماذا لا تزال حدود و مديات الفلسفة الصدرائية بهذا الشكل المحدود رغم مضى أربعة قرون، توقع غير صحيح. هذا أولاً و ثانياً، نحن ننشد دائماً حيوية و حركية العلم و الفلسفة، لكن الذى يستطيع بلوغ قمة الحكمة المتعالية، ليصير الطريق الذى يليها، إنسان لم يظهر بعد إلى الوجود.

و إذن، يحاول الملاصدرا دائماً أن يحرك الحكمة، و هو يرى هذه الحركية فى الربط بين الفلسفة و العرفان، فكما يعلم الأساتذة الفضلاء تكمن عظمة العلم فى عظمة موضوعه. تفوق العلم و شرفه وليد تفوق موضوعه و شرفه. و لأن موضوع علم العرفان هو الحقيقة المطلقة التى لا تتعین لها إطلاقاً فى وجودها، لهذا كان علم العرفان أرقى العلوم و أسماها. تحاول الحكمة المتعالية أن تقترب من العرفان، و أن تربط الفلسفة بالعرفان، لتكون الفلسفة متحركة متوثبة دائماً فى ظل هذا العرفان، فالعارف يرى مكاشفاته و شهوده و يطرحها فى قوالب فلسفية، فتكون فلسفةً متعالية. و حينما تُوصِل الحكمة المتعالية نفسها إلى العرفان، و تلتجئ إلى ملاذ العرفان الآمن، عندئذ كلما جدّد العارف شهوده و كشوفه، كلما عقلنتها الفلسفة و عرضتها بقوالب برهانية. و بهذه الطريقة تتبدى الفلسفة متحركة. لا يمكن تحديد سقف معين

للفلسفة، فيقال مثلاً هناك حركة عودية، و حركة بدئية، تنطلق الحركة البدئية من مبدأ المبادئ الى المادة، و تنطلق الحركة العودية من المادة إلى النفس و ما إلى ذلك. لهذا يقول المرحوم الملاصدرا في المجلد الرابع من الأسفار: سيظهر لك من تضاهى ما حققناه أن النفس التي عدت في الفلسفة المشائية نهاية الحركة العودية، قد صبحت مادة، أي أنها في منتهى اللذة. إنها النفس التي ينبغي أن تبلغ الذرى. الآن و قد لاذت الحكمة المتعالية بكهف العرفان، واستقرت في ظلاله الآمنة، فسوف تتجدد باستمرار و لن يحدها شيء و لن تكون مغلقة. أولاً يجب أن نقول: لماذا الحكمة المتعالية؟ الحكمة المتعالية تتحرك باستمرار، فهي تعقلن كل ما يتوفر عليه العارف من شهود و كشوف، أو ليست في عمل دؤوب لمعرفة العالم؟ أو ليست تريد أن تعرف أحكام الوجود؟ إذا تمكنت من المباحث العقلية، فعليها طبعاً أن تعقلن تلك الكشوف، لأنها تعجز بذاتها عن الكشف. إن لجوء الحكمة المتعالية إلى العرفان من أهم و أكبر إبداعات صدر المتألهين، و هو ما ترونه قلباً و قالباً في الحكمة المتعالية. ففي الجانب القلبي و المضموني للحكمة المتعالية تلاحظون إن المرحوم الشيرازي (الملاصدرا) مع عدم إصراره على تبديل الوجود أو الكينونة إلى مظاهر و تجليات، بيد أنه يؤكد على أننا في نظام الوجود لسنا أمام وجودين أحدهما الله و الآخر ما سوى الله. ليس في نظام الوجود سوى الله، و كل الأشياء إنما هي مظاهر و تجليات لله. إنه الوجود و تجلياته التي تطرحها المنظومة الفلسفية الصدرائية، و إذا كان ثمة إصرار على الوجود فذلك في المراتب المقدمة الأولى، إلى أن يبلغ الوجود في النهاية حالة التجلي و الظهور، و إذا بلغ حالة الظهور عندها يكون لجوء الحكمة المتعالية أو الفلسفة إلى العرفان. و إذن، فصدر المتألهين يريد أن يوصل الحكمة إلى هناك قلباً و قالباً. من الناحية القلبية و المضمونية، يعلم الأساتذة الفضلاء الحاضرون ما فيه الكافية عند الموضوع، ولكن من حيث قالب الحكمة المتعالية و شكلها، أود الإشارة إلى بعض الإيضاحات في هذه الفرصة القصيرة. تعلمون أن شكل الحكمة المتعالية شكل عرفاني، بمعنى أن بنيتها لا يعوزها فلسفياً شيء على الإطلاق من حيث المضمون، ولكن من حيث الظاهر و البناء، فإن بنيتها عرفانية. الملاصدرا ذاته يقول في المقدمة و في موضع آخر في الأسفار إن هذا النوع من الرؤية و هذا القالب مأخوذ عن العرفاء. نحن هاهنا حيال شكل الحكمة المتعالية الذي نلاحظه في الأسفار الأربعة؛ من الخلق إلى الحق. ما معنى من الخلق إلى الحق؟ هل هذا السفر ممكن من دون الحق؟ و هل بوسع الإنسان الاقتراب إلى الحق من دون مصاحبة الحق؟ لا شك أن الوهم الراجل و الخيال غير الواصل، لا يستطيع أن يبلغا بالإنسان إلى الحق. الوهم و الخيال يوصلان الإنسان إلى الموهوم و التخيل. أما إذا أراد الإنسان الوصول إلى الحق فلا بد له من الاستعانة بالحق و مصاحبته. والحق الذي يتمكن الإنسان أن يصل إلى الحق، إنما هو حق العقل. فـ«من الخلق إلى الحق» معناها التحرك بصحبة العقل البرهاني المحض. و في الأسفار الثلاثة الأخرى المصاحبة للحق دوماً، نقول: من الحق إلى الحق بالحق، و من الحق إلى الخلق

بالحق، و من الخلق إلى الخلق بالحق. تتضمن هذه الأسفار الثلاثة الجوانب الإلهي على الدوام. ولكن ما هى الوسيلة فى السفر الأول حيث يتجه العبد من الخلق إلى الحق؟ هل الوسيلة هى العلم، أم الحس، أم التجربة، أم أن ما تعلمه البشر يمكن يرافقه فى هذا الطريق بمعزل عن العقل المحض القراح؟ هذا غير ممكن بلا أدنى شك.

و إذن، يتطلب هذا الأمر سعياً جاداً، من هنا يبدأ الجهاد الأكبر. ليس الجهاد الأكبر مقتصرأ على المحلل العملي، إنما يمتد إلى ساحة العلم أيضاً، فالذى يستطيع تنحية الأوهام و الأخيلة و الوسواس و النوازع النفسية من حب و بغض، و خرق الاستار بالعقل القراح المحض، و الدخول إلى الحق، و اجتياز بوابته، إنما يعمل بالجهاد الأكبر بتمامه سنداً و دلالة. سنده هو أنه جاء فى الروايات، و دلالة هذه أيضاً، أى جهاد أكبر من أن يستطيع الإنسان اقضاء الاوهام و الأخيلة، ليس أبعاد الشهوة و الغضب بالأمر العسير، لكن أبعاد الأوهام و الأخيلة صعب جداً. لذلك كان السفر الأول محفوفاً بالمساعى الحثيثة. على الإنسان السالك أن يتحمل الكثير من الصعاب فى سفره الأول، و يبذل الكثير من الجهود، فهو يريد الوصول إلى الحق و بلوغ ساحل بحر الوجود، و الخروج من هذه القيود و التعينات، و هذا ما يستدعي جهداً مضاعفاً فى الخطوات الأولى.

زاد السالك فى هذا المسير، هو أن يرى فى ضوء العقل القراح المحض الحثيثة الالهية للظواهر، و يرى «يل الرب موجودات»، لا يذهب صوب السماوات و الأرض ليخرقهما، بل يذهب إليهما ليكتشف أنهما آيتان، و ليجد حثيثة «يل الرب» و يقترب إليها. هذا هو السفر الأول للسالك و يتطلب بالطبع سعياً حثيثاً. بالأفكار العلمية فى الرأس، و الكلام العقلي على اللسان، لا يتسنى إطلاقاً دفع الإنسان السالك إلى الامام.

حسناً، لنفترض أن الإنسان السالك قد وصل المرحلة الأولى و بلغ ساحل بحر الوجود، إذ ذاك يبدأ سفر هو اسمى الأسفار، سفر من الحق الى الحق، سفر فى الأسماء الإلهية، و الصفات الإلهية، فى توحيد واجب تلك التجليات العظيمة.

يقول الحكيم البحرانى فى شرحه *لنهج البلاغة* تعليقاً على عبارة الإمام علي (ع): «آه من قلة الزاد و طول السفر» إن هذا هو السفر من الحق إلى الحق، و ليس من الخلق إلى الحق. أو يمكن يزداد العقل السفر من الحق الى الحق، «آه من قلة الزاد» معناه قلة الزاد العقلي، معناه ما أوتيتم من العلم إلا قليلاً، معناه أن العقل هذه الحجة الإلهية و هذا البرهان و هذه الحقيقة المعصومة؛ غير مجدية فى ذلك الطريق العظيم، لأنه سفر من الحق الى الحق... آه من قلة الزاد و طول السفر .. معنى طول السفر أن السفر فى الأسماء الإلهية و الأوصاف الإلهية لن تكون له نهاية. هذه حقيقة يجب أن تكون بصحبة الحق، و عندئذ سيكون هذا الحق من الحق الى الحق بالحق، و هنا المجذبة و هنا الانشداد، و هنا سبحان الذى أسرى بعبد. ليس هنا الموضع الذى يستطيع فيه الإنسان أن يسعى و يتأثر، فى طور موسى قد يستطيع السعي للوصول إلى شيء ما، ولكن فى جبله لا مكان لأى جهد إنسانى، و الذى يأخذ بيد الإنسان هناك هو: سبحان الذى أسرى بعبد.

فى هذا المسير، تهرع الجذبة الإلهية إلى مساعدة الإنسان. وهذا هو السفر من الحق إلى الحق بالحق. مصاحبة الحق هذه موجودة مع الإنسان دوماً. حينما يبلغ السالك إلى حيث صحبة الحق، و يتموضع داخل صحبة الحق، سينطلق تدريجياً فى السفر الثالث. و واضح أننا أشير لهذه الأفكار باختصار شديد لضيق الوقت.

السفر الثالث و هو سفر من الحق الى الخلق، إنما يتم بالحق. الذى قام بالسفر الثانى يستطيع الشروع بالسفر الثالث. هذه الأسفار تشبه الأعداد الرياضية المترتبة تلو بعضها. لا يمكن الوصول إلى الأربعة قبل الثلاثة. إذا قيّض لأحد أن يبدأ السفر الثالث، يجب أن يرى نفسه بصحبة الحق، و حينما يرى نفسه بصحبة الحق، عندها سيجد نفسه، و سيرى كل ما فى نظام التكوين و التدوين منزلاً من خالق العالم و هبة من الساحة الربوبية سواء كان تكويناً أو تدويناً. سيرى كل شيء من زاوية أخرى، لن يرى بعد ذلك «يل الرب»، إنما يبصر تلك الحيثية الخلقية. علم الوجود ينبغي أن ينطلق من هذا المعنى و فى هذا السفر. سيرى الإنسان فى ذلك السفر، كم أن حقيقة التدوين أجمل وأكمل من الأمر التكويني، و كم أن العلم أكثر شفافية و لذة و خيراً و تأثيراً فى العمل؟ أين التكوين من التدوين؟ أين العمل من العلم؟ عندها لن يمتزج الإنسان مقارنة بين نظام الوجود و النظام التكويني و النظام التدويني المتمثل بالوحي و القرآن لكنه مع ذلك يرى السفر من الحق إلى الخلق ممكناً بواسطة الحق و بصحبته و حينئذ يبدأ السفر الرابع من الخلق إلى الخلق، و هو سفر بالحق أيضاً: من الخلق إلى الخلق بالحق.

ما يتكون اليوم من فلسفات محضة و غير محضة فى الفكر الإنسانى، إنما هو سفر من الخلق إلى الخلق. ولكن لا ندري إن كان بالحق أم لا؟ القول بأن هذه الفلسفة المتعالية استمرت و انتشرت لأربعة قرون فأنارت الآفاق، و لم يستطع أحد الوقوف أمام أمواجها الهادرة، يعزى إلى مصاحبتها للحق. ليس هذا الكلام كلام الملاصدرا. لو كان كلاماً عادياً، لشغل فترة معينة أو عصراً معيناً، ثم انتضت خفة موازينه فى عالم النقد و التمحيص، لكنه ليس من هذا السنخ، إنه مصاحب للحق، و لهذا يبقى خالداً، لاسيما أجزاؤه التى ثبت أنها مصاحبة للحق. ولكن ينبغي رؤية العلوم فى السفر الرابع. فأن نقوم بتحديد مساحة الحكمة المتعالية، و نقول إنها تناولت جزءاً من العلوم، لذا يتوجب النظر للجزء الآخر خارج الحكمة المتعالية، هذا ينم تحديداً عن عدم معرفة بمواقف الحكمة المتعالية. فى السفر الثالث، وردت الظواهر و التكوينيات، و التدوينيات بتمامها، و يجدها الإنسان هناك لا من حيث «يل الرب» بل من حيث «يل الخلق»، و سوف يتعرف على العالم و الوجود وفق هذا المنهج. العلم موجود هناك، و بهذا تتوفر الحيثية الإنسانية على كافة العلوم. لن تعود القضية قضية تاريخ و جغرافيا و فقه و سياسة، كل شيء يتجلى فى السفر من الحق الى الخلق، و من الخلق الى الخلق.

النقطة الأخيرة التى أود الإشارة إليها فى هذه العجالة هى أن الإنسان العاقل يتحرك فى السفر الرابع «من الخلق إلى الخلق بالحق» على الصعيد الإنسانى، ولكن بصحبة الحق. فى

هذا المجال يتوفر البشر على كل ما يحتاجونه لرفي و ازدهار النشأة الطبيعية و البرزخ و القيامة، من الأسفار الأنفسية و حتى الأسفار الآفاقية، ولكن من منظور حل المعطلات الاجتماعية و الفردية.

فى السفر الأول، تؤخذ حيشة «يل الرب» بنظر الاعتبار، فتتشكل ضمن هذا الإطار كافة الفلسفات المحضة و المضاف الدارجة. ولكن من لم يتخطوا الأسفار الثلاثة السابقة، لن تكون فلسفاتهم المحضة و المضافة بصحة الحق إطلاقاً، و لذا لن يكتب لها الخلود و العمر الطويل، و لن تُحل العقد الفردية و الاجتماعية فى مثل هذه الفلسفات. لماذا؟ لأنَّ حلال العقد هو صحة الحق، و بإمكان الأئمة المعصومين (ع) و هم السالكون الحقيقيون للأسفار الأربعة، بإمكانهم فى هذا السفر الرابع تشخيص المشكلات و الانتصار عليها. و لا يقتصر ذلك على عالم الطبيعة بل يتسع ليشمل البرزخ و القيامة أيضاً، فهم القادرون على ضمانة السعادة الأبدية للبشر. حيث إنَّ الإمام يسافر من الخلق إلى الحق، و يتوفر فى سفره هذا على الصحة الإلهية بنحو تام، فيستطيع بذلك أن يعالج، المشكلات الفردية و الاجتماعية علماً و عملاً، المشهد الذى حصل للإمام الرضا (ع) يوم اصطف امامه العلماء و الجهابذة من كل ملة و نحلة و دين، و قبلوا أرض الأدب بين يديه ثم انصرفوا، إنما حصل لأنه عليه السلام كان مصاحباً للحق، و بهذا استطاع حل كل تلك المسائل، و اصلاح لا عالم الطبيعة فحسب، بل و تأمين السعادة الإنسانية فى البرزخ و القيامة أيضاً. و ما كان تأكيد الخالق المتعال و رسوله الأمين (ص) على تنصيب الإمام علي (ع) فى يوم الغدير، إلا لعمارة الدنيا و الآخرة، لأنه يتمتع بهذه السمة. و بوسعنا أيضاً التعرف على الإمام الخميني (رحمه الله) أيضاً عبر هذه الزاوية، و النظر إليه كمصدق لأفكار صدر المتألهين، و كشخص خاض السفر الرابع. الأسفار الثلاثة الأولى أسفار أنفسية لا يراها أحد، أما السفر من الخلق إلى الخلق بالحق فيمكن مشاهدة حيشاته و تفاصيله. لقد أحدث صدر المتألهين ثورة تكمن فى الهجرة، حيث استبعد كل تلك الأفكار على ما كانت عليه من هيمنة و انتشار، و خلق الحكمة المتعالية. و كان للإمام الخميني (رض) مثل هذه الخطوة أيضاً.

حيث أشاع هذا الموضوع على مستوى المجتمع، و حقق الحكمة المتعالية، و جعل السفر من الخلق إلى الخلق مصحوباً بالحق. الفارق بين الثورة الإسلامية فى ايران و سائر الثورات، هو أنَّ الأولى تنتهل من هذا المعين ... من الخلق إلى الخلق بالحق. و لأنَّ الإمام الراحل (رض) كان تلميذ هذه المدرسة، فقد جمع الأسفار الأربعة، و حقق فى نفسه الأسفار الثلاثة الأولى كجهاد أكبر، و فجر فى سفره الرابع ثورة ظاهرة دوت فى جميع أرجاء العالم.

الحكمة المتعالية و التفكير الفلسفى المعاصر

رضا اكبريان^١

يتوزع البحث حول «العلاقة بين الحكمة المتعالية و التفكير الفلسفى المعاصر» إلى خمسة محاور (أوركائز) أحدها ذو طابع تأسيسى بالنسبة للمحاور الأخرى.

إنّ المقارنة بين الفلسفة الإسلامية (لاسيما فلسفة صدر المتألهين) و التفكير الفلسفى المعاصر، عملية غير ميسورة من دون أخذ المرتكزات و التطورات التاريخية بنظر الاعتبار.

و لعل نظرية الوجود من أبرز مرتكزات الفلسفة الإسلامية عموماً، و فلسفة الملاصدرا (صدرالدين الشيرازى) على نحو خاص. و الأهم من ذلك هو أنّ فلاسفة المسلمين طرحوا فلسفتهم كميثافيزيقا قبلية، ما يمثل فارقاً أساسياً بين تفكير الفلاسفة المسلمين و فلاسفة من قبيل أرسطو و الكندي. أقام أرسطو ميثافيزيقاه على أساس الطبيعيات. و استعان بالحركة لأجل إثبات المحرك غير المتحرك. و انتهل الكندي من تناهي العالم و طابعه الرياضى ما يثبت به وجود الله. و فى الواقع، يمكن القول أنّ ميثافيزيقا أرسطو بعدية ترتكز إلى الطبيعيات، و ميثافيزيقا الكندي بعدية تبتنى على الرياضيات. و كان الفارابى أول من اجترح ميثافيزيقا قبلية فى العالم الإسلامى. و قد سارع كل الفلاسفة المسلمين حتى اليوم إلى انتهاج هذا المسلك. لقد حاول كافة الفلاسفة المسلمون، و على رأسهم صدر المتألهين فى حكمته المتعالية، أن يقدموا فلسفة لا ترتكز إلى الطبيعيات و الرياضيات. و لهذا تعد نظرية الوجود لدى صدر المتألهين، أكمل نظريات الوجود التى أطلقها الفلاسفة المسلمون. و لهذا السبب نجد الفارابى بوصفه مؤسس الفلسفة الإسلامية يقرر أنّ الماهية مقسم للجوهر و العرض (بينما جعل أرسطو الموجود مقسماً للجوهر و العرض) الأمر الذى استطاع من خلاله إرساء فلسفة قبلية.

إنّ هذه نقطة على جانب كبير جداً من الأهمية. يتوجب أخذها بنظر الاعتبار عند المقارنة بين فلسفة صدر المتألهين و الفلاسفة الغربيين لاسيما التفكير الفلسفي المعاصر، و إلا انطلقنا في النقاش من وسط الطريق لا من البداية و المرتكزات كما ذكر الدكتور داوري. و قد أخذت هذه المسألة بنظر الاعتبار في هذا البحث و هي أنّ صدر المتألهين نحت ميتافيزيقا وجودية تماماً، تمتاز بدقة أكبر قياساً إلى ما قام به الفارابي و ابن سينا، ذلك أنّه لا يقيم قضايا من قبيل تمايز الله عن العالم، أو تمايز المحسوس عن غير المحسوس، على أساس المباحث الفلسفية المحضة و حسب، بل و يدرج كل القضايا ذات الصلة بالحركة و الزمان و الحدوث الزماني و النفس ضمن الميتافيزيقا مقدماً تفسيراً وجودياً لها. و هذه نقطة على جانب كبير من الأهمية تتحتّم ملاحظتها أثناء المقارنة بين صدر المتألهين و الفلاسفة المعاصرين في الغرب.

جعل الشيرازي الحقيقة الإيتية للوجود محور مباحثه الفلسفية في مضمار الوجود، و هو يختلف في هذا عن كل من شيخ الإشراق و الفارابي و ابن سينا. صحيح أنّ لابن سينا و الفارابي رؤاهم الوجودية للواقع، و لكنهم لم يقولوا بأصالة الوجود، بينما ينحاز الملاصدرا إلى أصالة الوجود و تقدم الوجود على الماهية، بل و يقول بالوحدة العينية للوجود. و هذا رأي يتنازع بعمق أكبر مقارنة مع ما أدلى به الفارابي و ابن سينا.

أياً كان، جعل الملاصدرا نظرية أصالة الوجود أساساً لفلسفته. و هي نظرية يتعذر أن تكون معادلاً دقيقاً للنزعة الوجودية (أگريستانسليسم) في الغرب. بإمكان أصالة الوجود بوصفها مبدأ تقدم الوجود على الماهية، أن تشمل كل حقيقة الوجود. فنحن حينما نقول في الفلسفة الإسلامية «الوجود» لا نرمى إلى مجرد مفهوم ذهني، و إنّما إلى واقع عيني له وحدة سعة إطلاقية تشمل كل شيء بما في ذلك نحن أنفسنا. فكل الفلاسفة المسلمين من مشائين و إشراقيين و صدرائين يرون للوجود مصداقاً عينياً، مع فارق أنّ ابن سينا و الفارابي يريان الوجودات المتكثرة مصداقاً عينياً للوجود، بينما يراها صدر المتألهين الحقيقة العينية للوجود.

و هناك طبعاً تباين حتى بين رأي الشيرازي و شيخ الإشراق. فلأخير رؤيته الماهوية للواقع، لا أنّه يقول بأصالة الماهية. تقوم أصالة الماهية أساساً على التمييز بين الماهية و الوجود، و هذا ما يستعبده شيخ الإشراق منذ البداية، و يتسلح برؤية ماهوية للواقع. أمّا صدر المتألهين فهو ذو رؤية ماهوية للواقع أيضاً و يقول إلى جانب ذلك بأصالة الوجود.

ربما اعتبرنا الفلاسفة الغربيين أصحاب رؤية ماهوية للواقع بيد أنّنا لانستطيع اعتبارهم من القائلين بأصالة الوجود.

نحن نواجه النزعة الوجودية في البلدان الغربية، و هي نزعة ظهرت في الفلسفة الغربية في وقت كان فيه مفهوم الوجود بالشكل الذي طرحته فلسفة القديس توما الأكويني و حتى ليبنتس،

و قد اندثر، أي لم يكن ثمة من يعتقد بالوجود مطلق خارج ذهن الإنسان، باستثناء الفلاسفة المسيحيين. أمّا الفلاسفة اللامعون في الغرب فكانوا قد استبعدوا هذا الرأي منذ أمد طويل.

إنّنا حينما نقول «الزعة الوجودية»، نروم من ذلك وجود الإنسان بمعنى حياته الفردية و بالتالي وجوده الفردي، و ليس الوجود الذي يتسع ليشمل حتى وجودنا نحن. حتى مارسيل الذي كان يؤمن بوجود الله، يرى ثمة فجوة بين وجود الإنسان و وجود الله، من الضروري أن يلاها الإنسان و يتجاوزها. و بالنسبة للمدرسة الوجودية الفرنسية، فالأفضل أن ترجمها «أصالة الحياة» لا أصالة الوجود. و كما ذكرنا فإنّ هذا هو المعنى المراد من «الغزيستانس» و هي كلمة ابتدعت حيال فلسفات القرنين الثامن عشر و التاسع عشر في أوروبا التي ركزت اهتمامها على الحياة.

أمّا أصالة الوجود الإسلامية فهي فلسفة لا ينفصل فيها الإنسان عن الله إطلاقاً. بمعنى أن الإنسان يصنف في مرتبة من الوجود تتصل بمراتب أسمى من الحقيقة، علم بذلك أم لم يعلم. إنّ وجود الإنسان في الفلسفة الإسلامية وجود لحياة أبدية، (و هذا بدوره من الفوارق المهمة) و وصال بالمراتب الأعلى للوجود، و هو عين الحضور و الشهود، بينما الوجود من وجهة نظر سارتر و أمثال سارتر، وجود ينتهي بالعدم و الفناء، و لاوشائج تربطه بالمراتب الأسمى. لهذا يكتسب الإنسان في الفلسفة الإسلامية قيمة و معنى جديداً، و لا يحكم عليه بالفناء.

ثمة تباينات جوهرية يمكن رصدها في تاريخ التفكير بـ «الوجود» بين الفلسفة الغربية و الفلسفة الإسلامية. و قد انجز العالم الفرنسي المعروف البروفيسور هنري كوربان بحثاً قيماً حول هذا الموضوع في مقدمة كتاب *المشاعر*. إحدى هذه التباينات الرئيسة هي أن «الوجود» استعمل في الفلسفة الغربية كمصدر، و تقلّص معناه تدريجياً إلى أن أضحي مفهوماً ذهنياً. بل إنّ الفلسفات الحديثة (التحليلية) لا ترى للوجود من معنى في الأساس. فالوجود كلمة يمكن أن نطلقها نحن على هذا الشيء و ذلك، و لاعمى للوجود بما هو وجود على الإطلاق.

و من المهم جداً الالتفات إلى أن الوجود في الفلسفة الإسلامية و بتأثير في الدين الإسلامي مباشرة، استخدم كفعل أمر، نظير كلمة «كن» في الآية المباركة «إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون». فالوجود في القرآن الكريم أمر الله، و ليس اسماً. و هذا ما أدى إلى أن يختلف تصور الوجود و مفهومه في الفلسفة الإسلامية بشكل أساسي عنه في الفلسفة الغربية.

الفارق الثاني بين الرؤية الوجودية عند صدر المتألهين و ابن سينا و الفارابي و العرفاء المسلمين، و بين الرؤية الوجودية في الفلسفة و المذاهب الوجودية الغربية، هو أن العرفان و الحكمة الإسلامية كانت دوماً ملقعةً بوصال الحقيقة و تذوّق طعمها من دون أيّ حطّ من شأن العقل. بينما نرى في الفلسفة الوجودية - و هي بحث لالتقاء مباشر مع الواقع - أنّ مكانة العقل في اكتشاف الحقيقة مغفولة إلى حد ما. و هذه نقطة على جانب كبير من الأهمية و الحساسية، و تعزى إليها طبيعة هندسة الفلسفة الإسلامية و تبايناتها عن هندسة الفلسفة الغربية.

و بهذا أكون قد دخلتُ في الركيزة الثالثة. الركيزة الأولى قلنا فيها أن الميتافيزيقا في الفلسفة الإسلامية، ميتافيزيقا قبلية. و الركيزة الثانية كانت حول نظرية الوجود. و الركيزة الثالثة تتصل بنظرية الفلاسفة المسلمين حول العقل و مقارنتها بنظريات الفلاسفة الغربيين.

و بالطبع فإن نظرية فلاسفة الغرب حول العقل تضرب بمجذورها في تعاليم المسيحية. و هذه فكرة لابد من أخذها بنظر الاعتبار عند دراسة العقل. و لايضاح الفكرة يتعين الرجوع إلى تاريخ فلسفة الدين في أوروبا. للمسيحية، و هي صانعة الحضارة الغربية في القرنين الثالث و الرابع الميلادي، رأيها حول الإنسان و العقل الإنساني، و هو رأي يتفاوت بنحو جذري عن المطروح في العالم الإسلامي. إنهم يتصورون الإنسان إرادة. فالإنسان في المسيحية إرادة أضيف إليها العقل. و بعد ميل إرادة الإنسان إلى السيد المسيح و تمتعه بالفيض و البركات منه، يوسع العقل الإنساني أن يبدأ مشواره و يمارس دوره بصورة صحيحة. لهذا قال كافة الفلاسفة المسيحيين منذ مطلع التاريخ المسيحي أن الإنسان يجب عليه أولاً أن يؤمن، ثم يتعقل. و قد كان هذا الرأي في الإنسان أعمق من أن تمحوه النهضة الأوروبية. و الواقع أن تصورات الغربيين حول الإنسان لاتزال تحمل بصمات المنحى المسيحي.

و قد كانت القضية معكوسة تماماً في الإسلام و الفلسفة الإسلامية. بمعنى أن الإنسان عقل أضيفت إليه إرادة. و هذا يفيد أن العقل وديعة إلهية، أو هي آية إلهية في الإنسان. لذا فإن ماكان أساساً للدين، أي التوحيد، يستحصل بالعقل السليم. و من هنا نرى القرآن الكريم ينبعث من انحراف دينياً عن الصراط المستقيم، أي السبيل الصواب لادراك الحقيقة، بأنه غير قادر على التعقل.

و الحقيقة أن العقل تبدى في الفلسفة الغربية عقلاً جزئياً، و ليس عقلاً كلياً هادياً على غرار ما نلاحظه في العالم الإسلامي. انطلاقاً من هذا نخلص إلى أن الفلسفة و العرفان الإسلاميين لم يكونا على الضد من العقل في حال من الأحوال، و حينما يقول جلال الدين الرومي:

أقدام الاستدلاليين خشبية، و الأقدام الخشبية غير مجدية بالمرة.

أو عند ما يقول: «ضحَّ بالعقل من أجل المصطفى» فإنه يوضح مغزى كلامه هذا في موضع آخر حينما يقول: «العقل الجزئي يُسيء سمعة العقل».

لا يسعني فيما تبقى لى من المجال إلّا أن أشير إلى ركائز البحث الأخرى.

يقدم الفلاسفة المسلمون رؤية وافية للعالم، يتسنى أن تعد خصيصة أخرى تستلهم هذه العناصر الثلاثة. و في مضمار «النفس» و علم الإنسان الفلسفي أيضاً تتفاوت الفلسفة الإسلامية عن ما يثار و يطرح في الفلسفة الغربية.

النتيجة الأخرى هي أننا لا يسعنا تقديم مقارنة دقيقة حول «العلم» و «العقل» و حتى «الإنسان» في الثقافة الإسلامية، ما لم تقارن مرتكزات هذه المباحث في نظرية الوجود مع ما قال به فلاسفة الغرب، و إلّا تعذرت المقارنة.

ميتافيزيقا الجهات عند صدر المتألهين

محمد على اژه اى^١

مقدمة

انطلق النقاش حول النظرية المنطقية و الفلسفية للجهات الثلاث مع أرسطو. فكل قضية حسب رأى أرسطو فى التحليلات الأولى تعبر عن أن الشئ إما متعلق بشئ آخر، أو أنه متعلق به بالضرورة، أو متعلق به بالإمكان.^(١) وفقاً لهذا الرأى، فإن مفاد ألفاظ الضرورة و الإمكان لا يعبر عن خصائص القضايا و المفاهيم، إنما يدل على صفات تتعلق بالأشياء و الواقع ذاته. و تنقسم كل واحدة من هذه الجهات فى كتاب الأرغنون إلى عدة أقسام ليس هذا مقام البحث فيها. تطرح فى الفلسفة الإسلامية أسئلة من قبيل ما هو نوع الوجود الذى تتمتع به ألفاظ مثل الواجب و الممكن و المتع؟ و هل تدل هذه الألفاظ على خصوصيات عينية و ذاتية للأشياء، أم أنها محمولات ذهنية اعتبارية؟ وهى أسئلة ساهمت فى إيجاد و تطوير و جهات نظر فلسفية شيقة و دقيقة داخل نطاق الفلسفة الإسلامية.

١. الجهات كأوصاف عينية (الرأى المنسوب لابن سينا)

نسب بعض الباحثين الذب عن القول بعينية الجهات الثلاث لابن سينا. و من جملة هؤلاء القاضى عضد الدين الإيجي فى المواقف و السيد الشريف الجرجانى فى شرح المواقف و العلامة

١. أستاذ بقسم الفلسفة فى جامعة اصفهان.

الحلي في كشف المراد، كلهم نسبوا القول بعينية الجهات إلى ابن سينا، مضافاً إلى أحد البراهين على هذا الرأي يمكن تلخيصه بالآتي: ^(١)

(١) لو لم يكن الإمكان أمراً ثبوتياً حاصلًا في الخارج لما كان ثمة فارق بين الإمكان

واللاإمكان، بينما الفرق بينهما بديهي. إذن فالإمكان متحقق في الخارج.

و لكي نزيد هذا البرهان إيضاحاً نسوق مثلاً آخر. لنفترض أن شخصين اختلفا في الرأي حول الجمال هل هو أمر ذهني أم أنه في الأشياء ذاتها. ربما اعتقد شخص أن الجمال ليس صفة في الأشياء الجميلة، إنما هو أمر ذهني، أو كما يقال أحياناً هو في عين المشاهد. و الآن لنفترض الحوار القصير بين الشخصين الف و ب:

الف: كم هي جميلة قبعتك هذه!

ب: لا، أخال أن عينك هي التي تراها جميلة.

الف: إذن، فأنت لا ترى أي فرق بين القبعة الجميلة و غير الجميلة؟

ب: لا أقول بعدم وجود فرق بتاتاً، إنما أقصد أن الفرق في عين الناظر.

الف: على كل حال، أنت تقول إن الأشياء ذاتها لا تختلف من حيث هي جميلة أو غير جميلة.

يقصد الشخص الف أن الجمال إذا لم يكن صفة ثبوتية و عينية تتبع من القبعة ذاتها، و إذا كان ناشئاً عن عين الناظر، لا يمكن حينئذ تقسيم القبعات إلى جميلة و غير جميلة و سيرتفع الفارق بين الملابس الجميلة و غير الجميلة. طبعاً من الممكن للشخص الف الذي يصر على رأيه في عينية الجمال، أن يضيف العبارة التالية:

الف: إذا كانت عين الناظر هي مصدر الجمال، يجب أن أستطيع إلصاق الجمال بأي شيء، اشتئى. و واضح أنني غير حرّ في هذا الفعل.

و إذا أعدنا صياغة هذا القول كبرهان لإثبات عينية الإمكان قلنا:

(٢) لو كان الإمكان أمراً ذهنياً و اعتباراً عقلياً، لكان بوسع الشخص نسبته إلى أي شيء أحب.

هناك استدلالات أخرى تتفرع عن افتراض الطابع الخارجي للجهات، و يمكن إعادة تشكيل مايشأها لمثال الجمال الذي سقناه، بيد أنها استدلالات تبدو في مرتبة أدنى من البرهانين المذكورين أعلاه، و نحجم هنا عن ذكرها للإيجاز. الجدير بالذكر أن متانة الاستدلال المنسوب لابن سينا (و كذلك موقف الشخص الف في مثال الجمال) ناجم عن حقيقة استناده إلى العرف العام و الإدراك البديهي لكل الأشخاص.

٢. الجهات كأوصاف اعتبارية (رأى حكماء الإشراق)

مع أن شيخ الإشراق يعرف عادة بأنه رائد اعتبارية الجهات، بيد أن هذه النظرية لم تبدأ معه يقيناً. بل أن صدر المتألهين نسبها إلى الرواقين القدماء المقطوع به أن هذا الرأي كان موجوداً قبل شيخ الإشراق، وقد أورد الغزالي صورة منه فى كتاب *تهافت الفلاسفة* و دافع عنها. و تعزى أهمية المناقشة التى ساقها هذا الرمز المثير للجدل فى الفلسفة الإسلامية فى كتابه *تهافت الفلاسفة* إلى أنها أدت لردود فعل تقديية ضدها من قبل أحد أكبر شراح الفلسفة المشائية و الراسخين فيها على مستوى العالم الإسلامى بأسره، إلا و هو ابن رشد، و هذا يمكننا أن نجد منافحاً علماً للفكرة يمثل الطرف الآخر للنقاش.^(٣) إذن لنراجع المسألة أولاً فى *تهافت الفلاسفة*:

٣. الغزالي و عينية الجهات

يسوق الغزالي بحثه فى قضية وجود الجهات الثلاث على نحو استطرادى، فيناقشها فى ثانياً تقدمه لدليل الفلاسفة الرابع على قدم العالم. يطرح الغزالي القول باعتبارية الجهات و يدافع عنه ناقداً للدليل الذى يقدمه الفلاسفة لصالح عينية الجهات. و هو دليل غير الدليل الذى أوردناه قبل قليل و ذكرنا نسبته إلى ابن سينا. فالدليل الذى يناقشه الغزالي يقوم على تحليل مفهوم العلم. فوفق هذا التحليل لماهية العلم، لا يتساوى الإدراك و متعلق الإدراك بل يمثل كل منهما كياناً مستقلاً، و يكون متعلق الإدراك تابعاً للإدراك ذاته. فالعلم أو الإدراك هو الوصول إلى الشيء و الإحاطة به كما هو، و لذا، حينما نعلم بضرورة شىء أو إمكانه، فمعنى ذلك أن لهاتين الصفتين واقعاً موضوعياً و طابعاً عينياً. يقتضى هذا التحليل لمعنى العلم أن لا يزول متعلق الإدراك إذا غفل عنه الذهن أو لم يعلم به، بل سيبقى موجوداً على حاله. و الضرورة و الإمكان من جملة الأمور التى بمقدور الذهن إدراكها. و بالتالى ستكون النتيجة أن الضرورة و الإمكان من الصفات الموجودة خارج الذهن، و هى من النوع العينية و الصفات الثبوتية الواقعية. يتعرض الغزالي عقيدة الفلاسفة فى هذا الباب على النحو التالى:

ردّ الإمكان إلى قضاء العقل محال، إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان، فالإمكان معلوم، و هو غير العلم، بل العلم يحيط به و يتبعه و يتعلق به على ما هو عليه، و العلم لو قدر عدمه، لم ينعدم المعلوم، و المعلوم إذا قدر انتفاؤه، انتفى العلم، فالعلم و المعلوم أمران اثنان، أحدهما تابع و الآخر متبوع، و لقد قدرنا أعراض العقلاء عن تقدير الإمكان، و غفلت عنهم، لكننا نقول: لا يرتفع الإمكان، بل الممكنات فى نفسها ممكنات فى أنفسها، و لكنّ العقول غفلت عنها، و لو عدت العقول و العقلاء لبقى الإمكان لا محالة.^(٤)

المراد من «ردّ الإمكان إلى قضاء العقل» الوارد في مستهل المقطع أعلاه، إشارة إلى رأى الذى يتوخى الغزالي الدفاع عنه، أى القول باعتبارية الإمكان. يعتقد فريق من الفلاسفة أن هذا الرأى، أى «ردّ الإمكان إلى قضاء العقل»، والقول باعتبارية الإمكان، محال. فهم يرون أن قضاء العقل لايعنى سوى علم الأمور و إدراكها كما هى. و عليه فإن مقتضى العلم بالضرورة و الإمكان هو أن يكون المعلوم مستقلاً عن الذهن و موجوداً فى الخارج، ففى هذه الحالة فقط لن ينعدم المعلوم إذا غفل عنه العقلاء بأذهانهم. و لذا فالضرورة و الإمكان أمور مستقلة عن ذهن الإنسان و موجودة فى الخارج. و بعد أن يطرح الغزالي هذا الرأى ينبى لنقده فيقول:

و ما ذكره من أن معنى قضاء العقل علمه، و العلم يستدعى معلوماً، فنقول له: معلوم كما أن اللونية و الحيوانية و سائر القضايا الكلية ثابتة فى العقل عندهم، و هى علوم لايقال لامعلوم لها، ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان و إنما الموجود فى الأعيان جزئيات شخصية، و هى محسوسة غير معقولة، و لكنّها مسبب لأن يتزعزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية، فإذا اللونية قضية مفردة فى العقل سوى السوداء و البيضاء، و لايتصور فى الوجود لون، ليس بسواد و لاياض و لاغيره من الألوان، و تثبت فى العقل صورة اللونية من غير تفصيل، و يقال: هى صورة وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان، فإن لم يتمتع هذا لم يتمتع ما ذكرناه.^(٥)

خلاصة رأى الغزالي فى هذه السطور أن ردّ الإمكان إلى قضاء العقل، صحيح خلافاً لما ذهب إليه الفلاسفة. و قولهم أن حكم العقل ليس إلا العلم، و العلم يستلزم المعلوم، ليس بالقول السديد، فالفلاسفة أنفسهم يعتقدون أن الكليات لا توجد إلا فى الذهن، و ما يوجد فى الخارج هو الجزئيات و الشخصوس. و الجزئيات المحسوسة تحفز العقل على انتزاع هذه العلوم الكلية منها. فكما يعتقد الفلاسفة أن الكليات علوم لا توجد إلا فى الذهن، يصح القول أن الإمكان غير موجود إلا فى الذهن.

أضف إلى ذلك أن الفلاسفة أنفسهم يعتقدون أن ثمة مفاهيم و علوماً كـ «الحيوانية» و «اللونية» ثابتة فى العقل فقط، و لايتستى القول إنها بلامعلوم، إنما يجب القول أن معلوماتها غير موجودة فى الأعيان، فالموجود فى الخارج لا يكون إلا لوناً واحداً كالأبيض أو الأسود، و ليس «اللونية» التى تفتقر لأى تعين أو خصوصية كما للألوان الخاصة. أما إذا سلمنا أن ثمة علوماً لا معلوم لها فى الخارج، كذلك يمكن القول إن الإمكان أحد هذه العلوم و لامعلوم له فى الخارج.

فى الردّ على الغزالى أشير إلى صنفين من الكليات؛ كليات المرتبة الأولى أو المعقولات الأولى التى تنتزع مباشرة من الجزئيات، و التى يقول الغزالى إنّ الفلاسفة يؤمنون بوجودها فى الذهن. و الصنف الثانى هو كليات المرتبة الثانية و هى فى الواقع أوصاف للصفات كاللونية و الحيوانية. يؤكّد الغزالى أنّ الصنف الثانى لا يمكن أن يوجد فى الخارج، فما يوجد فى الخارج إمّا هو ألوان خاصة كالأبيض و الأسود. أمّا اللونية عموماً من دون تحديد لون خاص فهى ممّا لا يوجد فى العالم الخارجى و يستنتج الغزالى كما أنّ هذه العلوم ليست بلا معلوم، إمّا معلومها غير موجود فى الخارج، كذلك الإمكان لا يقال إمّا بلامعلوم، بل يقال إنّ معلومه ليس فى العالم الخارجى.

٤. ابن رشد و تسويغ عينية الجهات

نعت ابن رشد فى ردّه آراء الغزالى بأنّها سفسطة مقبّية و قال:

...لأنّ الإمكان هو كلى له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات. و ليس العلم علماً للمعنى الكلى، و لكنّه علم للجزئيات بنحو كلى يفعله الذهن فى الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد. فالكلى ليست طبيعته طبيعة الأشياء التى هو لها كلى.

و هو فى هذا القول غلط؛ فأخذ أنّ طبيعة الإمكان هى طبيعة الكلى دون أن يكون هنالك جزئيات يستند إليها هذا الكلى، أعنى الإمكان الكلى. والكلى ليس بمعلوم، بل به تعلم الأشياء. و هو شيء موجود — فى طبيعة الأشياء المعلومة — بالقوة.^(٦)

يلمع ابن رشد فى الفقرة أعلاه إلى فرز مهم ذهل عنه الغزالى. فثمة فارق بين امتلاك مفهوم و استعماله أو تطبيقه. إنّ امتلاك المفهوم شرط استعماله و حصول العلم بمصاديقه، لكنّه ليس علماً بشيء معين. فالعلم كما سبقت الإشارة إمّا يحصل حينما يطلق مفهوم على مصداق. و ما «قضاء العقل» إلّا إطلاق مفاهيم كلية (بما فى ذلك اللونية و الحيوانية و الإمكان). لذلك لا يصحّ القول عن الكليات إنّ علماً حصل بها، إمّا يحصل العلم بواسطتها. و هذا ما يستلزم تحقق المفهوم المنظور و ثبوته على حالة خاصة أو مصداق. بتعبير آخر، العلم بالشىء و الإخبار عنه يستلزم وجود الكليات فى الجزئيات بالقوة. و تهافت رأى الغزالى ناجم عن خلطه بين طبيعة الممكن و طبيعة الكلى، ثم استنتاجه (وفقاً لرأى الفلاسفة؛ أنّ الكليات غير موجودة فعلياً فى الأعيان، إمّا توجد فى الأذهان فقط) بأنّ الإمكان غير موجود فى الخارج على الإطلاق، و بذلك فهو أمر ذهنى.

٥. دفاع آخر عن اعتبارية الجهات (تفكيك السهروردى لسنخين من الصفات)

عاش ابن رشد و السهروردى و الإمام الفخر الرازى فى فترات متزامنة تقريباً، بالرغم من تباعد الأقاليم التى قطنوها. و كان عمر السهروردى قصيراً جداً بالقياس إلى صاحبيه. و قد وقف السهروردى و ابن رشد على قطبين متناقضين تماماً فيما يخص مسألة الجهات و نط وجودها. لعل أهم خطوة شهدتها الفلسفة الإسلامية لصالح اعتبارية الجهات، الفرز الذى اجترحه السهروردى بين نوعين من الصفات. فقد لاحظنا أن تسويغ الفزالى لاعتبارية الجهات يقوم على تشبيه الإمكان بسائر الكليات، و التوكّأ على رأى الفلاسفة بأن الكليات غير موجودة خارج الذهن. و قد رفض ابن رشد ذلك التشبيه، و هذا التوكّأ، مؤكداً على ضرورة القول بوجود الكليات فى الأشياء المعلومة وجوداً بالقوة. و الخطوة المهمة التى قام بها شيخ الإشراف فى سياق تبين اعتبارية الجهات تعود إلى التفكيك الذى ذهب إليه فى كتبه بين صنفين من الصفات، ممّا يستدعى تمييزاً بين الصدق و الكذب فيما يتعلق بكل واحد من هذين النوع من الصفات. و بحسب هذا التفكيك، يسقط عن الاعتبار الطرح الذى ساقه المشاؤون بخصوص الوجود الخارجى للجهات الثلاث استناداً إلى تحليل مفهوم العلم.

يقول السهروردى أن الصفات عموماً على نوعين: النوع الأول صفات توجد خارج الذهن، و لها صورة فى الذهن، كالسواد و البياض و الحركة. و النوع الثانى صفات ليس وجودها العيى سوى وجودها فى الذهن، فلا وجود لها خارج الذهن على الإطلاق كالإمكان و الجوهرية و اللونية. ففى حين يصح القول بالنسبة للنوع الأول من الصفات أن وجودها يعنى وجودها فى العالم الخارجى و العلم بها يقتضى وجودها خارج الذهن، إلا أن الأمر يختلف بالنسبة للنوع الثانى من الصفات، فمع أنها تحمل على الموضوعات الخارجية شأنها شأن النوع الأول من الصفات، إلا أن وجودها مقصور على الذهن فقط، و لا يتأثى وجودها فى الذهن إلا عن طريق التأمل العقلى. يسجل السهروردى تفكيكه هذا فى مختلف كتبه التى وضعها، و منها كتاب *التلويحات*^(٧)، و كتاب *المقاومات*^(٨) و كتاب *المشارع و المطارحات*^(٩) و هو تفصيل لما أورده فى كتاب *التلويحات*، و أخيراً فى كتابه المعروف *حكمة الإشراف*. يقول فى المقالة الثالثة من القسم الأول من *حكمة الإشراف* تحت عنوان «حكومة فى الاعتبارات العقلية»:

فإذن، الصفات كلّها تنقسم إلى قسمين: صفة عينية و لها صورة فى العقل، كالسواد و البياض و الحركة؛ و صفة وجودها فى العين ليس إلا نفس وجودها فى الذهن، و ليس لها فى غير الذهن وجود. فالكون فى الذهن لها فى مرتبة كون غيرها فى الأعيان، مثل الإمكان و الجوهرية و اللونية و الوجود و غيرها ممّا ذكرنا. و إذا كان للشئ وجود فى

خارج الذهن، فينبغي أن يكون ما في الذهن منه يطابقه. و أما الذي في الذهن فحسب.

فليس له في خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهني.^(١٠٠)

نلاحظ أن السهروردي في حين يُسلم في إطار النوع الأول من الصفات أن العلم بها يستلزم وجودها في المصاديق والمجريات، وبالتالي فهي تنطبق على الشروط التي يسجلها ابن رشد (بناء على تحليل مفهوم العلم للعلم بالشئ أو الإخبار عنه، بيد أنه في إطار صفات من قبيل الإمكان وغيرها من الجهات الثلاث، وكذلك الجوهرية واللونية وسواها من الصفات، يقرّر أن وجودها المعنى ليس سوى وجودها في الذهن، و عليه فالعلم باتصاف الأشياء بهذه الصفات لا يقتضى وجودها خارج الذهن. و النتيجة هي أن معنى العلم سيكون في كل الحالات مطابقة ما في الذهن لما في الخارج. و التبيين الكامل لهذا الرأي يستلزم طبعاً أن يقدم السهروردي إيضاحاً مناسباً لمعنى صدق الخبر و كذبه حين إسناد هذه الصفات للأشياء الخارجية.^(١٠١) و قد حظيت اعتبارية الجهات كما عرضها شيخ الإشراق بقبول العديد من الفلاسفة، منهم نصير الدين الطوسي في تجريد الاعتقاد، و الإمام الفخر الرازي.^(١٠٢)

و أقام هذا الفريق من العلماء و الفلاسفة دليلين آخرين تدعياً لوجهة نظرهم: الأول صدق هذه المحمولات بالنسبة للمعدومات. و الثاني الوقوع في التسلسل إذا افترضنا هذه الصفات عينية.

٦. محاولة التوفيق بين الرأيين (التصالح الاتفاقي)

إن ألفاظ «الواجب» و «الممكن» و «الممتنع» تعبر في معناها التقليدي عن طبيعة العلاقة بين الموضوع و المحمول. أما في الحكمة المتعالية لصدر المتألهين و القائمة برمتها على مبدأ أصالة الوجود، فتستعمل هذه الألفاظ بمعنى خاص. فحسب أصالة الوجود، ليس «الوجوب» كيفية انتساب الوجود إلى الواجب، إنما هي عين حقيقة الوجود. كما أن «الإمكان» هو عين الوجودات الفقرية و الربطية، و ليس كيفية انتساب هذه الوجودات إلى ذات الأشياء. و مع هذا يخوض صدر المتألهين، ضمن سياق البحوث الفلسفية المتداولة لأسلافه، في البحث عن الجهات الثلاث، و بعد بيانه و مناقشته لبعض البراهين على اعتبارية الجهات، يحاول التوفيق بين الرأيين المتعارضين. يكتب في الفصل السادس من المنهج الثاني في المجلد الأول:

إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب و الإمكان و العلية و التقدم و نظائرها و أنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل و اعتباره، فمنشأ ذلك ما حققناه، و في التحقيق و عند التفطيش لا تخالف بين الرأيين و لا مناقضه بين

القولين، فإنَّ وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان و قد دريت أنَّ الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو و أتباعه، فلا يرد عليهم تشنعات التأخرين سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق.

بحسب هذا التحليل، يجب اعتبار الجهات الثلاث من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية. تنف هذه المعقولات أو المعاني المتزاعية في مقابل المعقولات الثانية المنطقية كالنوعية و الجنسية و الكلية. الفارق بينهما إنا في المعقولات الثانية المنطقية، حينما نسمي مفهوم الإنسان مثلاً بأنه «نوع» أو «كلى» فإنَّ كلا الموضوع و المحمول سيكون ذهنياً، و كلاهما موجودان في الذهن، فالكلية و النوعية كلاهما من خصائص مفهوم الإنسان، لذا فهما أمران ذهنيان للاحالة. أمّا في المعقولات الثانية الفلسفية، فالصفة و المحمول أمر ذهني، أمّا الموضوع أو الموصوف فموجود في العالم الخارجي. فمحمولات من سنخ «الشيئية» و «الجوهرية» معقولة ثانية فلسفية. فزيد الموجود في الخارج، حينما نسميه جوهرًا، تحمل الجوهرية و هى وصف ذهني على زيد الموجود في الخارج. لذا فالشيئية معقول ثانٍ فلسفى. و طبق معالجة صدر المتألهين يبنى اعتبار الجهات الثلاث من صنف المعقولات الثانية الفلسفية، أي المعقولات التى نقول عنها أنَّ عروضا ذهني، أمّا اتصاف الأشياء بها فيقع خارج الذهن.

و ربما احتاج لفظ «العروض» و «الاتصاف» الواردان أعلاه إلى بعض الإجلاء و التوضيح. و قد قيل فى تبيان هاتين المفردتين أنَّ «العروض» هو الوجود المحمول، و الاتصاف هو الوجود الرابط.^(١٣) الوجود المحمول هو الذى يسمي أيضاً «مفاد كان التامة» و يطلق عليه أحياناً «المعنى الاسمي». أمّا الوجود الرابط فهو ما يسمي «مفاد كان الناقصة» و يذكر بعض الأحيان بأنه «المعنى الحرفي». الوجود الرابط هو ما يعتمد عليه صدق القضية العملية. و بما أنَّ حصول و ظهور محمولات من قبيل الواجب و الممكن، أو قلَّ الوجود المحمولى لهذه المحمولات، يتأتى عن طريق التأمل العقلى و فى داخل نطاق الذهن، فهذه المحمولات اعتبارية بهذا المعنى. و إذن فالمصالحة التى يرمى إليها صدر المتألهين تنهض على أساس أنَّ قول الحكماء الرواقيين بأنَّ الجهات أمور اعتبارية ذهنية يختصَّ بالوجود المحمولى للجهات. أمّا رأى المشائين بأنها عينية خارجية فيختصَّ بوجودها المحمولى. و بكلمة ثانية فإنَّ اعتبارية الجهات الثلاث راجعة إلى وجودها المحمولى، و عينيتها تُعزى إلى مفاد الوجود الرابط لقضايا تبدى هذه الجهات محمولة فيها.

يسوق الحكيم السبزواري فى شرح منظومته، فى الفصل الخاص بالمعقول الثانى، على هامش العبارة «سواء كان اتصافه فى العين أو فيه» هذا البيان: «معياري كون الاتصاف فى العين

أن يكون الوجود الرابط للصفة فى الخارج، و كون عروضها فى العقل أن يكون وجودها الرابطى أى وجودها المحمولى الناعتى فى العقل لا فى الخارج، و لا غرو فى ذلك، لأن ثبوت شىء فرع ثبوت المثبت له، لا الثابت»^(١٢).

٧. صدر المتألهين يجارى المشائين فى نهاية المطاف

على الرغم من محاولة صدر المتألهين التوفيق بين وجهتى نظر الفريقين، إلا أنه فى الفصل الثانى من المرحلة الثانية من الجزء الأول للأسفار ينضم إلى فريق المشائين بخصوص هذه القضية، و يقول:

فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر فى الظرف الذى يكون الاتصاف فيه تحكم. نعم، الأشياء متفاوتة فى الوجوديه، و لكل منها حظّ خاص من الوجود ليس للآخر منها، فلكل صفة من الصفات مرتبه من الوجود يترتب عليها آثار مختصه بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات. فإنّ لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود و التحصّل، لا يمكن الانصاف بها إلاّ عند وجودها لموصوفاتها، و لا فرق فى ذلك بين صفة و صفة. فكما أنّ البياض إذا لم يكن موجوداً للجسم وجوداً عينياً به يكون موجوديته و نحو حصوله الخارجى لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنّه أبيض وصفاً مطابقاً لما فى نفس الأمر، فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونها أعمى و اتصاف السماء بكونها فوق الأرض و غيرها.

و بهذا، يعتقد صدر المتألهين أنّ من غير المتاح القبول بوجود بعض الصفات على مستوى الذهن فقط، و فصلها عن سنخ صفات كالبياض أو الحركة. إذا كان صدق الحكم «الجسم أبيض» يستلزم وجود صفة البياض فى الخارج، فإنّ صدق أحكام تتضمن محمولات عدمية مثل «الأعمى» أو تحتوى على الجهات الثلاث، يستلزم هو الآخر وجوداً خارجياً لهذه المحمولات، على الرغم من أنّ هذه المحمولات لا تحتوى على الوجود فى نفسه كالبياض و الجسمية، و الألفاظ الدالة عليها لا تتمتع بمعانٍ مستقلة.

يؤكد صدر المتألهين أنّ التباين الذى ينظر له السهروردى فى كتبه بين صفات كالبياض و الحركة توجد فى الخارج، و صفات كالشبيّة و اللونية و الإمكان التى يقرر السهروردى أنها لا توجد إلاّ فى الذهن، تباين تحكمى (أى متعسف)، و يشدد على أنّ الكليات كلّها من سنخ واحد بهذا اللحاظ أى من حيث ملاك الصدق، و أنّ صدق الأحكام المشتعلة على محمولات الصنف الثانى يحتاج أيضاً إلى وجود خارجى تتمتع به هذه المحمولات. و هو بهذه الأفكار ينحاز إلى فريق الذين اسماهم سابقاً المحصلين من عظام الحكماء. فعبارة صدر المتألهين «و لا

فرق في ذلك بين صفة و صفة» تصريح منه بعدم وجود مائز بين هذين السنخين من الصفات من حيث كونها ذات وجود خارجي.

إن البرهان الذي يستعين به صدر المتألهين لتدعيم رأيه النهائي، هو في الواقع إعادة اكتشاف للبرهان الذي ساقه ابن رشد من قبل. و عبارة «وصفاً مطابقاً لما في نفس الأمر» الواردة في فقرة سابقة، هي ما اسميناه في مناقشة رأي المشائين بمستلزمات ادعاء صدق الخبر و ادعاء العلم. و هنا يختار صدر المتألهين طريقاً غير ما ارتآه نصير الدين الطوسي الذي وافق الإشراقيين في هذه المسألة، أو الفخر الرازي الذي قال هو الآخر باعتبارية الجهات.

ربما عنّ للبعض أنّ المائز بين رأي ابن رشد و صدر المتألهين يرجع إلى التفصيل الذي يرسمه صدر المتألهين بين الوجود الرابط و الوجود الرابطي، و لأنّ هذا الفرز لم يكن شائعاً في الأزمنة المتقدمة، فربما كان رأي المشائين و ابن رشد، و خلافاً صدر المتألهين، أنّ وجود كلا الصنفين في الخارج من غلط واحد، أي أنّهما لا يختلفان في وجودهما الخارجي بأي شيء. بيد أنّ هذا القول من التهافت بحيث يستبعد أن يقول به قائل. و مع هذا ينبغي التأكيد أنّ بيان صدر المتألهين يتضمّن إيضاحاً أوفى لنصيب هذه المحمولات من الوجود.

الهوامش

1. An . pr. Book 1, Sec 8.

٢. المواقف، ج ٢، ص ٥٢١: كشف المراد، ص ٣٠.
٣. تبين ضرورة الاهتمام ببحث ابن رشد في هذه المسألة من النقطة التي اثارها الأستاذ جوادى آملی بخصوص «النصالح الاتفاقية» لدى صدر المتألهين. و رغم أنّ العلامة الحلي نسب القول بالوجود الخارجي للإسكان إلى ابن سينا في شرح التجريد، إلا أنّ الملا عبدالرزاق اللاهيجي لم يذكر هذه النسبة في سوارق الإلهام، و دليل الفكرة حسب قول آملی: «إن صدر المتألهين بيانه ميزة الوجود الرابط و الرابطي و تبين التصالح بين قول الرواقيين و النخبة من الحكماء المشائين عن طريق إرجاع قول الحكماء المشائين إلى التحقق الخارجي للوجود الرابط الخاص بالمعاني العدمية، و إرجاع قول الرواقيين إلى نفى وجودها الرابط، أزال مبهدات إسناد القول بالوجود النقي للجهات الثلاث إلى ابن سينا. لذلك لم يرد ذكر لهذا الاستناد في آثار اللاهيجي و هو تلميذ صدر المتألهين». الرحيق المختوم، ص ٣٥٣.
٤. تهافت الفلاسفة، ص ١٠٨ (تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دارالمعارف بمصر، ص ١٢٠-١٢١).
٥. م.ن، ص ١٠٩-١١٠ (تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دارالمعارف بمصر، ص ١٢١-١٢٢).
٦. م.ن، ص ١١٠-١١١ (تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٩٠).
٧. كتاب التلويحات، التلويح الثاني، مجموعة المصنفات، ج ١، ص ١٧-٢٦.
٨. كتاب المقامات، مجموعة المصنفات، ج ١، ص ١٦٢ فما بعد.
٩. المشاريع والطراحيات، مجموعة المصنفات، ج ١، ص ٣٤٣.
١٠. حكمة الاشراق، المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الاشراق، ص ٧١.
١١. انظر أيضاً: الرحيق المختوم، ص ٤٠١.

١٢. يقول الفخر الرازي بهذا الشأن: «هو الحق عندي أن الإمكان ليس وصفاً ثبوتياً، وبراينه خمسة...»، المباحث الشرقية، ج ١، ص ١١٩.
١٣. حاشية المرحوم السبزواري على الأسفار، ج ٨، ص ١٤٠.
١٤. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٩٦٥.

المصادر

- ابن رشد، ابوالوليد، محمد بن احمد بن محمد، تهافت التهافت، منشورات دارالمشرق، بيروت، ١٩٩٢م.
- الإمام الفخر، محمد بن عمر الرازي، المباحث الشرقية، ج ١، مكتبة الأسد، طهران، ١٩٦٦م.
- جوادى آملی، رحیق مختوم، شرح حکمة متعالیة، القسم الثاني من المجلد الأول، مركز نشر إسرائ، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥هـ. ش.
- الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، انتشارات مكتبة المصطفوي، قم.
- السبزواري، شرح المنظومة، تصحيح و تعليق حسن زاده آملی، نشر ناب قم، ١٤١٦هـ. ق.
- السهروردي، شهاب الدين يحيى (شيخ الإشراق)، حکمة الإشراق، تصحيح و مقدمة هنري كوربان، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، منشورات جمعية الفلسفة في ايران، طهران، ١٣٩٧ هـ. ق.
- السهروردي، شهاب الدين يحيى (شيخ الإشراق)، كتاب التلويحات، تصحيح و مقدمة هنري كوربان، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، منشورات جمعية الفلسفة في ايران طهران، ١٣٩٦ هـ. ق.
- السهروردي، شهاب الدين يحيى (شيخ الإشراق)، كتاب الشارح و المطارحات، تصحيح و مقدمة هنري كوربان، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، منشورات جمعية الفلسفة في ايران، طهران ١٣٩٦ هـ. ق.
- السهروردي، شهاب الدين يحيى (شيخ الإشراق)، كتاب المقامات، تصحيح و مقدمة هنري كوربان، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، منشورات جمعية الفلسفة في ايران، طهران، ١٣٩٦ هـ. ق.
- الشيرازي، صدرالدين محمد المشهور بملاصدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، الجزء الأول من السفر الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الغزالي، ابو حامد، محمد، تهافت الفلاسفة (مع نص تهافت التهافت)، منشورات دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢م.

الوعي السياسي

(التأسيس والإشكال)

امام عبدالفتاح امام^١

تمهيد

عندما أراد أستاذنا الراحل زكي نجيب محمود أن يتأمل «الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة» و أن يرسم تخطيطاً لمساره في مائة عام تقريباً ذهب إلى أن هناك فريقين حملوا هذه الرسالة الفكرية الجليلة: فريق الهواة، و فريق المحترفين، و كان الأول أسبق من الثاني ظهوراً في الترتيب الزمني، فهو الذي مهد الطريق أمام محترفي الفلسفة و من هؤلاء الهواة: جمال الدين الأفغاني في الرد على الدهريين، و محمد عبده في شرحه لمفاهيم العقيدة الدينية على أساس عقلي، و طه حسين في إدخال المنهج العقلي في الأدب، و العقاد في دعوته إلى مسئولية الفرد أمام عقله.

و عندما نشأت الجامعات، و ظهرت أقسام الفلسفة، و لم يعد الأمر — في رأيه — مقصوراً على أن يصطبغ الفكر بصيغة فلسفية، بل جاوز ذلك إلى البحوث الأكاديمية التي تناولت التراث نثراً و تحقيقاً و تفسيراً من ناحية، كما تناولت الفلسفة الغربية قديمها و حديثها من ناحية أخرى.

و لقد أدى ذلك إلى ظهور أنصار للمدارس و المذاهب الفلسفية المختلفة، و كان في مقدمة أنصار المذهب العقلي من زمرة المحترفين الأستاذ يوسف كرم (١٨٨٦-١٩٥٩) في كتابه *العقل و الوجود، و الطبيعة و ما بعد الطبيعة* اللذين عارض فيهما المذهب التجريبي الذي يحصر نفسه

في الإدراكات الحسية وحدها. ثم جاء الدكتور توفيق الطويل ليكمل المذهب العقلي و يمدّ نطاقه إلى عالم الأخلاق، فأخذ بالاتجاه «العقلي المعتدل». غير أنّ هذا الاتجاه العقلي عارضه الدكتور زكي نجيب نفسه في كتبه *النطق/الوضعى* (ط ٣ عام ١٩٦٢) و *رسل* ١٩٥٦، و *ديفيد هيوم* ١٩٥٨، و *خرافة الميتافيزيقا*، و *نحو فلسفة علمية* ١٩٦٠ و غيرها، و هي الكتب التي دعا فيها دعوة صريحة إلى أن تشبه الفلسفة بالعلم.

و إلى جانب هذين الاتجاهين كان هناك اتجاه ثالث هو اتجاه «الفلسفة الوجودية» الذي عبّر عنه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتبه المختلفة «الزمان الوجودي»، و «دراسات في الفلسفة الوجودية»، و «هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟» و «الوجودية و الإنسانية في الفكر العربي» فضلاً عن ترجمته لكتاب سارتر «الوجود و العدم». وإلى هذا الاتجاه أيضاً ينتمى الدكتور زكريا ابراهيم في كتابه *تأملات وجودية* عام ١٩٦٣، و «*الفلسفة الوجودية*» عام ١٩٥٧.

و كان هناك أيضاً الاهتمام بالروح الذي مثله الدكتور عثمان أمين و الذي أطلق عليه كما نعرف اسم «الجوانية» إشارة إلى التفرقة بين ما هو ظاهر (العرض أو البراني) و ما هو باطن (الجوهر أو الجواني). أو بين ما هو كمي و ما هو كيفي، و ما هو مادي و ما هو روحي. و هو اتجاه ظهر أيضاً «في الصوف» عند فريق لم يقتصر التصوف عنده على الدراسة فحسب، بل أصبح وجهة نظر ينظرون منها إلى الحياة الفكرية كلها، و منهم الدكتور مصطفى حلمي، و الدكتور أبو الوفا التفتزاني.

و أخيراً كان البحث في الفلسفة الإسلامية من أهم ما قام به المحترفون من رجال الفلسفة عندنا و على رأسهم الشيخ مصطفى عبد الرزاق، و الدكتور إبراهيم بيومي مذكور، و الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده وغيرهم.^(١)

* * *

لكن الملاحظ أنّ هذه البانوراما الجميلة التي عرض فيها مفكرنا الراحل لمسار الفكر الفلسفي في مصر في المائة سنة الأخيرة، قد خلت تماماً من أيّ حديث عن الفلسفة السياسية و ما بذل فيها من جهود. و لم يكن ذلك بسبب أنّ هذا الحقل الفلسفي الهام قد سقط سهواً من ذهن الباحث، بل أغفله عامداً فهو نفسه يقول صراحة أنه يستبعد من هذا البحث علوم النفس و الاقتصاد و السياسة! دون أن يذكر لذلك سبباً.^(٢) و إذا جاز استبعاد علم النفس و الاقتصاد لخروجهما من دائرة الفلسفة، فكيف نستبعد الفلسفة السياسية من هذا المسار الفلسفي؟ أ لأنها كانت مهملة من الباحثين المحترفين خلال هذه الفترة، أم لأنّ الحديث عنها يُدخلنا في مجالات شائكة، و أرض محفوفة بالمخاطر، على نحو ما كان عليه الحال، عادة، طوال التاريخ عندما كان الخلفاء، و الحكام، عموماً، يضطهدون المفكرين السياسيين و الفقهاء و كبار الأئمة لما كان لهؤلاء من آراء تمس نظام الحكم في الدولة؟ فنحن نعرف أنّ الخليفة العباسي أبا جعفر المنصور أمر

بضرب الإمام مالك سبعين سوطاً بسبب فتواه بعدم صحة بيعة البعض للخلفاء العباسيين، لأنّ المبايعين كانوا مكرهين^(٣) وأنّ فقهاء كبيراً - كان من أكبر الباحثين والمؤلفين المسلمين القدامى في المسائل المتعلقة بنظام الحكم وهو أبو الحسن الماوردي، يضع كتاباً شهيراً هو *الأحكام السلطانية* ويوصى بعدم نشره إلا بعد وفاته^(٤) وهذه النزعة الاستبدادية التي عُرِفَت عن حكم الخلفاء منذ عهد خلافة الأمويين كانت في مقدمة الأسباب التي أدت بعلماء المسلمين القدامى إلى إهمال البحوث السياسية المتعلقة بنظام الحكم ولهذا بقيت الدراسات المتعلقة بالقانون العام في حالة طفولة بسبب هذا العزوف فيما يرى الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري^(٥).

ومهما يكن السبب وراء إهمال أستاذنا الراحل الدكتور زكي نجيب أمر الدراسات في الفلسفة السياسية فنحن في الواقع في حاجة ماسة إلى وقفة متأنية عند هذا الحقل الأساسي إلهام من حقول الفلسفة لعرض لغياب الوعي السياسي الذي كان من نتائجه في تراثنا القديم الخلط بين الأخلاق والسياسة، وما زال هذا الخلط قائماً حتى يومنا الراهن.

كما أدى كذلك في فكرنا المعاصر إلى أزمة ثقة بالديمقراطية تجلّت واضحة في عدم إيمان البعض منا بهذا النظام، والقول عند البعض الآخر بأننا غير قادرين على تطبيق النظام الديمقراطي، في يومنا الراهن على الأقل بسبب تقسّي الأمية بين المواطنين، ومن ثم فإن علينا أن نرجى الحديث عن الديمقراطية، في رأيهم، حتى ينتشر التعليم ويصبح الشعب متعلماً أو مثقفاً. لكن ما الذي نعنيه بالوعي السياسي ؟ علينا أن نعرض أولاً لما نسميه بالوعي الذاتي، وأن نبيّن أهميته.

الوعي والوعي الذاتي

ربما كان أرسطو هو أوّل مَنْ نَبّه إلى وجود الوعي عند الحيوان. غير أنّ هيجل هو الذي أشار إلى أنّه وعى ذو بعد واحد فحسب، وأنّه يسير في طريق واحد دون أن يرتد إلى نفسه، فليس في استطاعة الحيوان أن يجاوز مرحلة الوعي الذي يعنى هنا الإدراك الحسي، بصفة عامة، أعنى أنّه يستخدم حواسه في إدراك العالم من حوله؛ فالقط يرى طعامه و يقبل عليه، والكلب يرى صاحبه و يجري نحوه مرحباً. والحيوان بصفة عامة يرى ما يوجد أمامه من موضوعات، فهو يشرب الماء، ويلق اللبّن، و يتشم رائحة صابحة، و يسمع الأصوات، و يستشعر الخطر باختصار يستخدم حواسه في إدراك الأشياء الجزئية التي تزخر بها البيئة من حوله، لكنه يقف عند هذا الحد؛ أي الإحساس بجزئيات العالم دون أن يكون في استطاعته التعبير عما يدركه من جزئيات، لأنّ وعيه لا يستطيع أن يرتد إلى نفسه فيدرك ذاته، أو يكونَ تصوراً كلياً.

و من هنا فقد كان أفلاطون على حق عندما ذهب فى رده على السوفسطائين إلى القول بأن الإحساس بما هو كذلك لا يؤدى إلى معرفة، لأن المعرفة تصورية و التصورات لا تدرك بالحواس، و إنما هى عمل من أعمال العقل حين يقارن، و يقابل، و يصف ما تأتى به الحواس.

إننا لا نستطيع أن نعرف عن شىء ما إلا التصورات التى تنطبق عليه، و ما نقوله عن شىء ما هو أن كذا و كذا من التصورات تنطبق عليه، لأن ما نقوله ليس سوى كلمة، و كل كلمة عبارة عن تصور، و التصور ليس شيئاً جزئياً و إنما هو فئة عامة أو كلي،^١ و ذلك يحتاج إلى انعكاس الوعي على ذاته.

و لما كان الحيوان يقف عند حدود الجزئى فهو لا يستطيع التعبير عن إحساساته، كما قلنا، ذلك لأن التعبير لا يتم إلا فى إطار اللغة، و اللغة بطبيعتها كلية، و هى المستودع الرئيسى للفكر، على حد تبير هيجل. و لما كنا فى مجال الإحساس وحده، الإحساس بما هو كذلك، فإننا لا نستطيع أن نخرج إلى عالم التعبير اللغوى، باختصار هذا الإحساس كما قلنا ليس معرفة. و هكذا يلتقى هيجل مع أفلاطون، كما يلتقى أيضاً مع أرسطو فى قوله «إن العلم (يعنى المعرفة) علم بالكلية»، و مع كانط الذى ذهب إلى أن الإحساسات ليست سوى خليط أعمى مهوش و هى بذاتها لا تشكل معرفة. باختصار يلتقى الفلاسفة العظام مع «عمود الفلسفة» كله الذى يجعل المعرفة تصورية.^٢

الحيوان لا يستطيع إذن أن يواصل السير فى طريق المعرفة، بل تراه يقف عند عتبة الوعي، و يكتفى بإدراك الأشياء الجزئية من حوله باستخدام حواسه. أما الإنسان فإن وعيه يستمر فى سيره ليدرك لا فقط موضوعات العالم من حوله، بل يدرك كذلك هذا الوعي نفسه، فيصل إلى ما نسميه «بالوعي الذاتى». فأنا أتناول طعامى، و أشرب الماء، و أتشمم الروائح المختلفة، و أستمع إلى أصوات متنوعة أعنى أثنى أستخدم كل حاسة فى مجالها الطبيعى، و إلى هذا الحد أقف مع الحيوان على صعيد واحد، لكنى، خلافاً للحيوان، أستطيع أن أرتد إلى نفسى، وأدرك هذه العمليات، و أنا أمارسها، و لهذا فعندما أقول أنا أشرب، أنا أتكلم، أنا أرى. فأنا أعبر بهذه العبارة البسيطة عن عملية مزدوجة هى أثنى أقوم بتناول الماء، و هذا شىء أول (أو الوعي البسيط) ثم أدرك أثنى أتناول الماء، و هذا شىء ثان (أو وعى ذاتى) و كذلك أقوم بتناول الطعام و أدرك عملية التناول فى نفس الوقت: و الشطر الأول فى هذه العملية المزدوجة – التى ينعكس فيها الوعي على نفسه – هو ما أطلقنا عليه اسم «الوعي» أو «الإدراك» و هو

1. universal

2. conceptual

ما يقف عنده الحيوان. أما الشطر الثاني فهو وعي لهذا الإدراك، أو وعي لهذا الوعي الأول. إنه إدراكي لذاتي وأنا أفعل الفعل فهو إذن «وعى ذات».

و يمكن أن نلخص هذه العملية في قدرتي أن أقول «أنا» فهذا التعبير البسيط يحوي في جوفه هذه العملية المزدوجة ذلك لأنّ قولي «أنا» يعنى أنني استطعت إدراك ذاتي. و أنني قمتُ بتمييزها من غيرها من الأشياء والموجودات. ولهذا كان هذا القول مستحيلاً على الحيوان الذي يقوم بشطر واحد فقط من هذه العملية. ذلك لأنّ الوعي الحيواني ذو بُعد واحد فقط، فهو يسير في خط مستقيم دون أن يكون في قدرته أن يرتد إلى ذاته ليدركها. يقول هيجل في هذا المعنى: «إنّ الحيوان لا يستطيع أن يقول «أنا» أما الإنسان فهو وحده الذي يستطيع أن يقول ذلك. و ما ذاك إلا لأنّ من طبيعته أنه يفكر»^(٦).

على أنه ينبغي أن لا نظن أنّ الوعي الذاتي يكشف عن نفسه منذ البداية، و على نحو مباشر أو صريح تماماً، أنه كأيّ إمكانية للكائن الحي ينمو و يتطور، ولو أنه كان موجوداً منذ البداية لا متنع النمو تماماً، إذ ما الذي سينمو، و ما الذي سيظهر عندئذ؟! «فالوعي الذاتي [في البداية] لا يكون قد تطور تطوراً كاملاً بعد، لكنّه لا يزال في هذه المرحلة نصفه وعي ذاتي، و نصفه وعي أصلي (أو طبيعي)»^(٧).

أو نصفه انسان و نصفه حيوان و من الأهمية بمكان أن نلاحظ أننا أثناء عملية التطور لا ندرك المرحلة التي نحن فيها إلا بعد أن نتجاوزها، فالطفل لا يعرف أنه طفل، ولا يفهم خصائص الطفولة اللهم إلا إذا أصبح رجلاً، عندئذ فقط يستطيع أن يفهم ما المقصود «بالطفل» بعد أن يكون قد تجاوز مرحلة الطفولة، أي بعد سلب هذه المرحلة. فالمعرفة أيّاً كانت تتضمن سلباً.

معنى ذلك أنّ «الوعي الذاتي» يتطور فهو لا يوجد مباشرة منذ البداية. ولكنّه يظهر في مجرى الوعي و ينمو إلى أن يصل إلى حقيقته كاملة، كما ينمو الطفل ليكشف عن إمكاناته، و تكون المراحل الأخيرة باستمرار أكثر حقيقة من المراحل الأولى لأنها تكشف كما ذكرنا عن الإمكانيات الحقيقية الكامنة بطريقة خفية في هذه المرحلة. فالشاب أكثر حقيقة من الطفل، و الرجل أكثر حقيقة من المراهق و هكذا كلما سرنا في درجات السُّلم كانت الدرجة التالية تعبّر عن حقيقة الدرجة السابقة لها، و هكذا إلى أن نصل إلى الحقيقة النهائية.

لكن لما كان «الوعي الذات» تطوراً، فإنه يحتاج إلى جهد للوصول إليه، فلا يمكن أن يصل إليه الإنسان لمجرد أنه إنسان بل قد يقف عند مرحلة الحيوانية و يكتفى بها! صحيح أن لديه «إمكانية» الوصول إلى مرحلة «الوعي الذاتي»، غير أنّ ذلك يحتاج إلى جهد شاق حتى تتحقق هذه الإمكانية، بما لها من نتائج خطيرة في الحياة. و لهذا السبب نجد أنّ كثيراً من الناس يكتفى بالوقوف عند مرحلة الوعي ذو البعد الواحد التي هي سمة أساسية للحيوان فلا يحاولون إدراك أنفسهم، أو الارتداد إلى ذاتهم، أعني الوصول إلى مرحلة «الوعي الذاتي».

نتائج

لا نريد أن نستطرد طويلاً في شرح أهمية «الوعي الذاتي» للإنسان، أو في خطورته على حياته، بل يكفي أن نقول أنه سمة أساسية تتميز بها الذات البشرية بما لها من قدرة على إدراك ذاتها و هي التي تشكل ماهية الإنسان و تجعله يفرق عن الحيوان من ناحية، و عن موجودات الطبيعة من ناحية أخرى.

و إذا صحَّ و كان «الوعي الذاتي» يشكل ماهية الإنسان يفقدها إذا ما غاب، و توجد بوجوده، فإن ذلك يعنى أنه جوهري في كل ميدان يعمل فيه السلوك البشري الأصيل: فلا أخلاق بلا وعي ذاتي، و لا تدين بلا وعي ذاتي، و لا علم بدون وعي ذاتي، ولا سياسة بدون وعي ذاتي. لكن ذلك يحتاج إلى كلمة سريعة.

الوعي الذاتي و الأخلاق

إذا كانت الفضائل الأخلاقية لا يوصف بها الا السلوك الإنساني، فلا يجوز أن يقال عن سلوك الحيوان أنه فاضل أو رذل، خير أو شرير.^(٨) فإن ذلك يعنى أن الأخلاق تتطلب وجود شخصية إنسانية مستقلة حرة الإرادة. و الشرط الأول لظهور هذه الشخصية هو وجود «الوعي الذاتي» لديها، فإذا غاب فلن تكون الأخلاق في هذه الحالة سوى ضروب من السلوك قد يتفق ظاهرياً مع الأخلاق، أعنى ألوانا من الأفعال الأخلاقية الشكلية الخارجية التي تتفق مع الفضائل لكنها تقوم أساساً على الخوف من العقاب، وهو في الأعم الأغلب، عقاب خارجي أيضاً. فسوف يكون المبدأ الذي يحول دون ارتكاب الفعل الرذل أو الأخلاقي هو الخوف من هذا العقاب فحسب، وليس «الوعي الذاتي» بمبادئ الأخلاق أو الشعور بالانتماء، أو تأنيب الضمير، أو الإحساس بهبوطه في درجة الوجود. والخطورة في مثل هذا الموقف هي أنه ما أن يطمئن الفاعل إلى أنه سوف يفلت من العقاب، حتى يقدم على ارتكاب الخطأ، فمن يمتنع عن السرقة خوفاً من عقاب القانون، لن يجد حرجاً أو غشاضة في أن يسرق متى اطمئن إلى أنه في مأمن من أن تطوله يد القانون؛ تماماً كمن يحطم قانون المرور متى اطمئن لغياب الشرطي الذي يراقب و يضبط و يسجل أمثال هذه المخالفات.

إن السلوك الأخلاقي الحقيقي لا بد أن يقوم علي التأسيس الداخلي للواجبات الأخلاقية. ولا يكون سلوكاً أخلاقياً ذلك الذي ينبع من الخوف من «الهراوات»، التي ستكون أشبه بالعصا التي نرفعها في وجه الكلب لكي نخيفه. و من هنا كان انتشار العقوبات البدنية في أي مجتمع دليلاً لا يحظى علي تخلفه، و ربما كانت كارثة أكبر إذا لم ينظر هذا المجتمع إلى هذه العقوبات على أنها محلة بالكرامة، أعنى إذا لم يكن الإحساس بالكرامة قد تطور بعد. فماذا نقول إذا عرفنا أن من مفكرينا السياسيين من يطالب الحاكم بتأديب الرعايا و اخضاعهم عنوة، و لا يمانع في استخدام

العقوبة البدنية كما هي الحال بالنسبة للأطفال _ لأن الرعايا قصر أيضاً _ طالما أن التأديب يستهدف الإصلاح؟ ولقد سبق أن أشرنا إلى أن ذلك كان يحدث بالفعل فقد ضرب الإمام مالك _ كما ضرب غيره _ سبعين صوتاً بسبب فتواه _ فما بالك بأمر الرعية؟! ورحم الله كانظ الذي ألح في معاملة الإنسان كفاية في ذاته، لا وسيلة لتحقيق أغراض الآخرين.

الوعي الذاتي و الدين

لا شك أن ميدان الدين هو ميدان «الوعي الذاتي» على الأصالة لأن الدين هو العمق الداخلي للروح في ذاتها، ولذلك كان الدين الحق يحتاج إلى وعي ذاتي واضح. فالإيمان لا يكون ممكناً إلا حين يكون الفرد قد أصبح في ذاته و لذاته، أعني أن يكون في استطاعته أن يوجد مستقلاً عن كل سلطة قهرية خارجية فلا تدين أصيل ينتج من قهر أو سلطة ضاغطة. صحيح أن تكون جماعات منظمة تجبر الناس على الفضائل أو ممارسة الشعائر الدينية، كمنع البيع و الشراء، مثلاً في مواقيت الصلاة، أو إغلاق المحال التجارية عند سماع المؤذن ينادي للصلاة، أو معاقبة من يجرو على الإفطار جهراً _ أقول أن ذلك كله قد يؤدي إلى تأدية طقوس، و إقامة شعائر دينية معينة، أو التظاهر بسلوك ألوان مختلفة يتطلبها الدين _ لكن ذلك كله ليس تديناً حقيقياً أنه تدين زائف، تدين الخائف من العقاب، عقاب المجتمع أو السلطة أو الرأي العام، لأنه لا ينبع من الشخصية المستقلة المتكاملة التي تتجه إلى الله بوعي من ذاتها فتصوم رمضان في مجتمع لا يصوم بسبب عاداته و دياناته، و ليس مسaire للقطيع! إن غياب «الوعي الذاتي» عند الفرد يجعله بعيداً عن كل ما يتعلق بالروح، تماماً مثلماً يكون بعيداً عن الأخلاقيات الحرة كما سبق أن قدمنا، و عن الوجدان، و عن الجانب الباطني للدين و العلم المديرين حقاً هذا الاسم. و قل الشيء نفسه عنه في ميدان السياسة الذي يحتاج إلى وعي سياسي بشكل ظاهر.

بل إننا نستطيع أن نقول إن الخرافة تنشأ بسبب الافتقار إلى هذا الاستقلال الذاتي، الذي يفترض مقدماً العكس المعتاد تماماً لحرية الروح. فضلاً عن ذلك فإن هذا النقص للوعي الذاتي الذي يبرز الشخصية المستقلة، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاهتمام بالشكليات و تقديسها، و الابتعاد عن الجوهر الحقيقي للدين و تفنيده و من هنا كان الحديث الشريف الذي يعرف الإيمان بأنه «ما وقر في القلب و صدقه العمل» و لا يمكن أن يستقر قلب المرء إلا ما يعيه هو نفسه، وإلا لكان أمراً محفوظاً في الذهن، و ليس شعوراً يستقر في القلب. و من هنا فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأن «الوعي الصوفي» هو الذي يشكل جوهر الدين.^(١)

و ربما كان هذا هو السبب في ظهور المفارقة الغريبة التي تقول عن الغربيين إنهم غير متدينين مع أنهم يكتبون عن الدين بعمق نافذ، و تقول عن الشرقيين إنهم متدينون مع أنهم يكتبون عن الدين و الدين بسطحية بالغة! ^(١٠)

الوعي الذاتي و العلم

لا يقصد هنا ما سبق أن ذكرناه من أن «المعرفة» تحتاج إلى وعي ذاتي بسبب أنها تصورية، «فالعلم علم بالكلي» كما قال أرسطو قديماً، لكننا نقصد أن الوعي الذاتي الذي هو الأساس المحر للذاتية هو نفسه الأساس الأول للاهتمام الحقيقي بالعلم، فهو الذي يجعل من البحث العلمي عملاً نظرياً، بحيث يكرس المرء نفسه للعلم، و لمملكة الروح الفكرية الحرة، بعض النظر عما تؤدي إليه من تحقيق أهداف عملية: كالحصول علي منصب أو وظيفة أو درجة أو حتى جوائز أو شهرة حيث لا يوجد في تحقيق هذه الأهداف أي اهتمام علمي أصيل و لا عناية حقيقية نحو العلم، وإما هو دليل على أن الفرد لم يبلغ بعد من النضج المرحلة التي تمكنه من الوعي الذاتي. إن الاهتمام العلمي الحقيقي الذي يجعل من البحث عملاً نظرياً ينهض دليلاً على انتصار القيمة الداخلية للإنسان.

و الواقع أن أهمية «الوعي الذاتي» بالنسبة لحقل الدراسات العلمية لا تمكن فقط في تكريس المرء نفسه للعلم و لمملكة الروح و ابتعاده عن الأهداف المادية العملية، بل إن «الوعي الذاتي» ليقضى تماماً على ظاهرة نعانى منها وهي ظاهرة انفصام الشخصية الشائعة في بلادنا حتى بين المفكرين والعلماء والتي تعنى أنهم لم يتطوروا تطوراً كافياً ليصلوا إلى مرحلة الوعي بذواتهم. ^(١١)

الوعي السياسي

مع الوعي السياسي نكون قد وصلنا إلى «مربط الفرس» - كما يقولون - في بحثنا هذا، ذلك لأن الوعي الذاتي لا يتجلى على الأصالة إلا مع «الوعي السياسي» من ناحية، كما أن النظم السياسية قد تطمسه من ناحية أخرى. و على القارئ أن يضع في ذهنه الملاحظات الآتية:-

(١) إذا كان الوعي الذاتي، كما سبق أن رأينا، هو الذى يميز الإنسان عن الحيوان، فهو أيضاً الذى يشكل ماهية الحرية الإنسانية فإذا كانت الحرية الحقيقية تعنى ألا ترتبط الذات البشرية إلا بنفسها فقط، فإن ارتداد الذات إلى نفسها، وارتباطها بذاتها يعنى أنها حرة. فإذا أصبح الوعي الإنسانى ذا بعد واحد، بحيث لم يرتد إلى نفسه، استحال أن تقول عن الإنسان فى هذه الحالة أنه حر. لأن الحرية هى التحديد الذاتى، و هى الارتباط الذاتى بحيث لا أطيع سوى نفسى.

(٢) إذا كان الوعي الذاتي هو ارتباط الذات بنفسها أو تحديدها لذاتها، وتلك هي الحرية الحقيقية التي تعنى التحديد الذاتي، تعنى أيضاً الاستقلال الذاتي كما ذكر كانط من قبل. وتلك هي الشخصية الإنسانية الحقيقية: الشخصية المتكاملة التي يمكن أن تكون متدبنة حقاً، وأن تمارس الفضائل الأخلاقية المختلفة، وتعرف حقوقها السياسية الأساسية وتحرص عليها.

(٣) إذا فقد الإنسان طرفاً من طرفي الوعي الذاتي، فأصبح وعياً ذا بعد واحد فحسب، فإنه يهبط إلى مرتبة الدواب لا يفكر، بل يفكر له الآخرون، ولا يكون حراً، ولا يدرك أنه ليس حراً، وتلك هي الطامة الكبرى في هذه الحالة. ولقد حدث ذلك مراراً طوال التاريخ: حدث في العصور الوسطى المسيحية عندما سرقت الكنيسة الكاثوليكية هذا الوعي، وتركّت للإنسان الوعي الحيواني الفطري ذا البعد الواحد، فلم يعد في استطاعته أن يقول «أنا»، لأنّ الذات لم تعد تنعكس على نفسها، ولهذا فلم يكن في استطاعته أن يفكر، فقامت الكنيسة بهذا الدور الهام نيابة عنه، فكانت هي التي تفكر له، وعندما بدأ يتحرر في عصر النهضة الأوروبية، جاء التعبير عن استرداد هذا الوعي المفقود وعودة الوعي الذاتي إلى الإنسان — على لسان ديكارت الذي عدّ أعظم انجاز قام به عندما استطاع أن يقول: «أنا»: أنا أفكر، وأنا أشك، وأنا أرغب، وأنا أريد، وهو ما عبّر عنه الأديب الفرنسي كورني على لسان ميديا Medea بطلّة مسرحيته الشهيرة في حوارها مع نفسها عندما قالت:

«الوطن ينبذك، والزوج خائن»

فما الذي بقي لك في هذه المحنة السوداء؟»

و أجابت:

«بقيت لي نفسي، نفسي وحدها، وفيها الكافية!»

(٤) و حدث في نهاية تاريخنا أيضاً أن فقدنا الوعي الذاتي — ولا تزال — عندما سرقت نظم الحكم في بلادنا هذا الوعي، فمنعته من أن يرتد إلى ذاته ليصبح وعياً ذاتياً، وتركّت للمواطن ذلك الوعي الحيواني ذا البعد الواحد، بحيث لم يعد في استطاعته أن يقول «أنا»: أنا الذي أحكم، وأنا الذي أضع القوانين، وأنا الذي أصنع القرار السياسي... ليست هناك هذه «الفردية» القادرة على أن تقول: «أنا» لأنّ الحاكم قد عجنهم جميعاً في كتلة واحدة لا تمايز فيها ولا تفرد. بل أصبح «التفرد» والتفوه بكلمة «أنا» خطيئة تستوجب التعوذ، فيردفها صاحبها في الحال بعبارة: «أعوذ بالله من كلمة أنا»! — مع أن ازدهار الحرية السياسية لا يكون إلا عندما يشعر المواطن بذاته على أنه فرد أو شخص له وعيه الذاتي الذي يترتب عليه حقوق أساسية ليست للحيوان. أما

سرقة هذا الوعي فهي تعنى تدمير الإنسان، و تحطيم قيمه، و الهبوط به إلى مستوى الدواب، و تحويل الشعب إلى جماع، و هياكل عظمية تسير في الشارع مزروعة النخاع، شخصيات تافهة تطلحنها مشاعر الدونية والعجز و اللاجدوى كما قلنا في مكان آخر!^(١٢)

(٥) الوعي السياسي الذى يقوم أساساً على «الوعي الذاتى» و عي المواطن بحقوقه الأساسية: حقه في الحياة، و في الملكية، و في التفكير، و في الحرية، و في التعبير عن آرائه و أفكاره، حقه في أن يعامل كغاية في ذاتها، و ليس كوسيلة لتحقيق مآرب الآخرين حتى ولو كانوا المحكام - حقه في الكرامة و الاحترام... الخ هذا الوعي السياسي لا يزدهر إلا في نظام سياسي جيد.

(٦) النظام السياسي الجيد هو إذن الأساس في نمو الوعي الذاتى، و ازدهار الوعي السياسي، و لن يتحقق ذلك إلا بالتطبيق الدقيق للديمقراطية - لا مجرد التمسح بها (و إن كان ذلك هو في حد ذاته اعترافاً ضمنياً بأنها النظام الأمثل الذى وصلت إليه البشرية) - أو كتابتها بخط عريض في الدستور كما تفعل، تقريباً، جميع الأنظمة العربية! الحل هو أن تتحول الديمقراطية إلى سلوك في حياة المواطن، فيحترم حقوق غيره بقدر ما يتمسك بحقوقه و يحافظ عليها و لا يفرط في شىء منها، و النظام السياسي الجيد هو الذى يترتب عليه النظام الاقتصادي الجيد، و ليس العكس، النظام الذى يرتضيه الناس جميعاً، لأنهم يحكمون أنفسهم، و يوجهون اقتصادهم الوجهة التى يرضونها.

(٧) النظام السياسي الجيد الذى ينمو فيه الوعي الذاتى و يزدهر الوعي السياسي هو الذى يستمتع فيه المواطنون بحقوقهم الأساسية و يمارسون حريتهم كاملة غير منقوصة، و المجتمع الذى لا توجد فيه الحريات و لا تحترم الحقوق، و لا يحكم المواطنون أنفسهم، و لا تكون الأمة مصدر السلطات... الخ لا يمكن أن يكون مجتمعاً حراً مهما يكن شكل الحكومة.

(٨) النظام السياسي الجيد هو الذى يُفرز، على نحو طبيعي، الأخلاق الجيدة، فيؤدي فيه المواطنون واجباتهم، فيقومون بأعمالهم و وظائفهم بالتزام ينبع من الداخل لا من الخارج، من صميم الشخصية الإنسانية المتكاملة!

(٩) ليس ما ينقصنا هو الأخلاق كما يظن البعض، و لا العودة إلى الله كما يتوهم البعض الآخر، بل أن ما ينقصنا حقاً هو الشخصية الإنسانية المتكاملة التى نغنا فيها الوعي الذاتى، فنالت كل حقوقها و شعرت بكرامتها و قيمتها الإنسانية. فإذا كان الحكم الاستبدادي يعجن المواطنين جميعاً بحيث يصبح الفرد مدمجاً مع غيره في كتلة واحدة لا تمايز فيها، كما هي الحال في قطيع الغنم، فكيف يمكن أن تكون للأغنام أخلاق؟! و كيف يمكن أن نتوهم أن تعود إلى الله أو أن يظهر المستدين الحق، لا الزائف و لا المدعى؟! كلا! ليس للحيوان أخلاق، و لا يمكن أن

نتنظر منه تدبناً...! وهكذا نصل إلى نتيجة بالغة الأهمية هي أن الأخلاق نتيجة مرتبة على النظام السياسي وليس العكس!

(١٠) وفضلاً عن ذلك فإن الدين يتلون بلون النظام السياسي، ونحن نعرف كيف حفر بعض رجال الدين و تقبوا - إبان حكم الملك فاروق - حتى استخرجوا شجرة عائلته الموقرة و نسبوه، في النهاية إلى الرسول الكريم! بل أعجب العجب أن يكون هذا التسبب عن طريق أمه الملكة نازلي التي كان رجل الشارع يعلم أنها تكاد تقترب من البغايا لكثرة ماها من عشاق - ذلك في التاريخ القريب، أما التاريخ البعيد فسوف يجد القائد أمثلة لا حصر لها في مكان آخر.^(١٣)

أزمة تطبيق الديمقراطية

إذا كانت الديمقراطية هي النظام الذي يسمح بنمو «الوعي الذاتي» إلى أقصى مداه بحيث يظهر أثره واضحاً في ميدان الأخلاق، و الدين، و العلم. كما يسمح بتطور «الوعي السياسي» الذي يجعل المواطن علي وعي بحقوقه الأساسية - هذه الديمقراطية يتشكك البعض في تطبيقها في مجتمعاتنا و يذهبون إلى أن «الديمقراطية لا تحل مشكلات العالم الثالث».^(١٤) وربما كان السبب المشترك عند معظم معارضي الديمقراطية هو أننا مجتمع تنفسي فيه الأمة و الجهل، و من ثم فلا بد من «فترة انتقال» و انتظار حتى يتهيأ الناس لممارسة هذا النظام. لكني أود أن أسوق الملاحظات الآتية:

أولاً: لا بد من الاعتراف بأن الديمقراطية في مثل هذا المجتمع سوف تتعثر و تقع في كثير من الأخطاء، و سوف يعاني الناس معاناة شديدة من تطبيق مثل هذا الحكم الذي لم يألفوه، لكن لا مندوحة لنا من المرور بهذه التجربة، ثم إن الديمقراطية - في جوهرها - ممارسة، وليست مجرد مجموعة من الأفكار النظرية التي يمكن أن تحفظ عن ظهر قلب. الديمقراطية ممارسة مثلها في ذلك مثل قيادة السيادة و تعلم السباحة لا بد من النزول في الماء، و مواجهة التيار، و مصارعة الأمواج، و الوقوع في الخطأ مرة مرة إلى أن نتعلم كيف نسبح ثم كيف نجيد السباحة.

ولابد أن نذكر هنا مثلاً توضيحياً هاماً لما نقول، فقد كتب الأستاذ أحمد بهاء الدين ذات مرة يعيب على ما حدث في نقابة المحامين من هرج و مرج و خروج عن اللياقة و آداب المناقشة أثناء انتخابات النقابة و أردف ذلك بسؤال ساخر: «أهؤلاء هم الذين يطالبون بتطبيق الديمقراطية على مستوى الدولة، و ليس في استطاعتهم تطبيقها في نقاباتهم؟!». لكنه نسي للأسف أن الديمقراطية ممارسة: و ليست مجرد أفكار و ثقافة، وأن هؤلاء حرّم عليهم نظام الحكم القائم وقتذاك، ممارسة الديمقراطية لأكثر من ربع قرن. و من ثم فان عليهم أن يبدأ و من الصغر و من هنا تأتى خطورة «فترة الانتقال» التي تتردد أحياناً.

وإذا كانت قمة الديمقراطية في العالم هي الموجودة الآن في إنجلترا. فإن الأمر لم يكن وليد المصادفة، ولم يظهر فجأة، بل جاء نتيجة معاناة شديدة، وعلى مدى قرون طويلة. فقد بدأت المحاولات منذ القرن الثالث عشر، وظلت التجربة تتعثر، وتصلح من نفسها، ثم تعود فتستكبر الطريق، وتكبو ثم تقف على قدميها من جديد — إلى أن وصلت إلى صورتها الحالية. ثانياً: ثم لماذا لا نسأل أنفسنا — بصدد التعليم والتعلم — هل كان شعب أثينا متعلماً، وهو الشعب الذي بدأت منه الديمقراطية رحلتها الطويلة؟! يقول جومبرز:

لقد كان الرجل اليوناني يفضل أن يتعلم سماعاً على أن يأخذ العلم عن طريق الكتب. و لهذا فقد أخذ الشعاعرو في فترة الازدهار يخنف ليحل محله السوفسطائي (الفيلسوف السياسي) الذي كان يرتدى في كل مكان العباءة الأرجوانية التي كان يرتديها الشاعر. و يحضر الأعياد العظيمة نفسها، و يلقي خطباً مبتكرة، و مواعظ بدلاً من القصائد القديمة التي كانت تصور البطولة.^(١٥)

و معنى ذلك أن السوفسطائيين قاموا بدور تنويري هام و معنى ذلك أنه كانت هناك يقظة سياسية هامة بدلاً من التعليم هي التي مكنت شعب أثينا من ممارسة الحكم الديمقراطي. ثالثاً: ونفس السؤال لابد أن نطرحه بالنسبة لشعب الماچنا كارتا^١ (المعهد الأعظم) عام ١٢١٥ الذي ثار في وجه الملك جون و انتزع منه هذه الوثيقة العظيمة. ثم هل كان ثوار باريس عام ١٧٨٩ شعباً متعلماً؟ لقد وصفهم «سارتر» في كتابه «نقد العقل الجدلي» بأنهم كانوا مجموعة من الأصفار أو نقاط من الضعف والخوف والرعب، انقلبت فجأة إلى قوة عارمة و تيار مدمر اكتسح أمامه كل شيء: أطاح بالملك، ونظامه و بالنبلاء و رجال الدين. فهل كان شعب باريس في ذلك الوقت شعباً متعلماً أو مثقافاً بالقدر الذي يريده المعارضون ويشترطونه لتطبيق الديمقراطية؟ كلا ولهذا قيل يوماً أن الإحساس بالظلم (بمعنى يقظة الوعي السياسي)، و ليس الظلم هو الذي أدى إلى الثورة.

رابعاً: ما المطلوب إذن لتطبيق الديمقراطية؟ الأمر الجوهرى في رأينا هو الوعي السياسي و هو غائب عندنا حتى بين المتعلمين، و هذا هو السبب في أننا يمكن أن نتخلى بسهولة عما حققناه من مكاسب بسهولة شديدة على نحو ما حدث في بداية الثورة المصرية التي لم تجد أدنى صعوبة في تحويل دفة الحكم من النظام النيابى الدستورى [رغم ما فيه من ثغرات] إلى نظام ديكتاتوري عسكري يضع البلاد في معتقل كبير!

إن تربية الوعي السياسي و تنميته مهمة تقع على عاتق المثقفين المستنيرين الذين ينبغي عليهم القيام بدورى تنويرى خطير فيما يشبه ما قام به المفكرون والفلاسفة التنويريون في

أوروبا في القرن الثامن عشر فمهدوا بذلك لقيام الثورة الفرنسية و ما نحن في أمس الحاجة إليه هو هذا الوعي السياسي الذي يحقق توحداً بين ماهية الإنسان و حريته، بحيث يفقد وجوده في الحال إذا فقد حريته.^(١٦)

خامساً: سؤال أخير نوجهه إلى مَنْ يثيرون الاشكال السابق في وجه تطبيق الديمقراطية في بلادها هو: إذا كانت الديمقراطية الليبرالية لا تصلح لنا بسبب ظروفنا الخاصة، فما هو البديل الذي تروونه صالحاً و مناسباً لنا في فترة الانتقال المزعومة؟ أهو النظام الاستبدادي الذي يطمس معالم الشخصية الإنسانية، حتى يتمكن من قيادة الناس بالعصا؟! أهو التطبيق الحرفي لكلمة «السياسة» العربية التي تعني «ساس، يسوس»، أعني أن يكون الحاكم سائساً للخليل يقوم بترويضنا لأننا أقرب إلى الحيوانات منا إلى البشر؟ أستم بذلك تلتقون على صعيد واحد مع مونتسكيو (و غيره من المفكرين) الذي ذهب إلى أن الديمقراطية لا تصلح للعالم الإسلامي، وإلما أنسب النظم لحكم هذا العالم هو النظام الاستبدادي؟!

فإن قيل أن البديل هو «نظام الشورى» قلنا إنه ليس هناك نظام بهذا الاسم، بل هناك آيتان كريمتان تحثان الناس على ممارسة الديمقراطية! فإن كان المقصود هو النظم السياسية التي ظهرت طوال التاريخ الإسلامي! قلنا إنها كانت أسوأ النظم استبداداً و أشدها عنفاً و طغياناً.^(١٧)

فإن قيل أن ما نقصده، و ما نريده، هو «المستبد العادل» أو «المستبد المستنير»، قلنا إنه من ناحية «مصطلح غربي» ظهر في الفكر السياسي الأوربي في القرن التاسع عشر، فضلاً عن أن المصطلح من ناحية أخرى تناقض في الألفاظ لأن الاستبداد بأي معنى تريد نوع من «الظلم»، فكيف يمكن للظالم أن يكون عادلاً؟! أو أن يكون مستنيراً؟ و من ناحية ثالثة فإن مَنْ يصل إلى أفكار يرى أنها في صالح المجتمع عليه أن يطرحها للنقاش، و مهما كانت صالحة، فإن ذلك لا يبرر إكراه الآخرين على الأخذ بها أن هم أصروا على رفضها! بل إن الإيمان نفسه لا يجوز فرضه على الناس و إجبارهم عليه «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين؟!» (آية ٩٩ يونس).

إشكالات أخرى

لقد أدى غياب «الوعي السياسي» في فكرنا إلى إشكالات أخرى كثيرة أهمها ما ظهر حول تطبيق النظام الديمقراطي الليبرالي من ناحية. و حول الفهم المغلوط للنظام السياسي الذي خلط بين «الأخلاق و السياسة» من ناحية أخرى. و سوف نتحدث فيما يلي عن هذه الإشكالات بشيء من الإيجاز.

أ) تطبيق النظام الديمقراطي اللبرالي

أولاً: ذهب كثيرون إلى معارضة تطبيق النظام الديمقراطي اللبرالي (و نحن نضيف صفة اللبرالي حتى نبعد عنها اللصوص و الأفافين الذين يسرقون اللفظ و يفرغونه من مضمونه) في بلادنا بحجة أنه نظام «غربي» و «مستورد» فكيف يجوز لنا نحن العرب أن ننقل عن الغرب تجربته. غير أن هذا الاعتراض لا يدل إلا على قصور في الوعي السياسي و ذلك لعدة أسباب:

(١) الديمقراطية ليست نظاماً غريباً بقدر ما هي تجربة إنسانية للإنسان بما هو انسان ، فهي وليدة صراعات طويلة من أجل الحرية و المساواة و هما عصب الديمقراطية.^(٨٨) أعنى أنها تجربة إنسانية عالمية في المقام الأول؛ و ليست تجربة الآخرين المختلفين عنا ، و لا يجوز لنا أن ننقل عنهم – إنها تجربة الروح البشري الساري في التاريخ – أن جاز استخدام المصطلح الهيجلي – الذى يحتم أن تتحقق الحرية و المساواة للإنسان بما هو إنسان، أو يتحقق العقل في عالم الواقع، و هو يقضى أن «يحكم الفرد نفسه» ليكون حراً، و أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ليكون حراً أيضاً. و بذلك يتحقق الاستقلال الذاتي^١ للفرد الذى أشار إليه كانط – و تكون حرته كما أشار هيجل هي «التحديد الذاتي»^٢ بحيث يأق سلوكه معبراً عن ذاته، و أن يصنع هو نفسه القوانين التى يسير عليها، فيصبح هو الذى يحدد نفسه بنفسه. و يكون سلوك الفرد في هذه الحالة صورة مصغرة من الديمقراطية الكبرى فى الدولة التى تعنى أن يضع الشعب قوانينه بنفسه، و أن يحكم نفسه بنفسه.^(٨٩)

(٢) و من ناحية أخرى: ماذا لو قلنا لكم أن اليابان تطبق الديمقراطية و هي ليست دولة غربية، و أن الهند تطبق الديمقراطية و هي ليست دولة غربية، و أن دولاً آسيوية كثيرة – و ربما افريقية أيضاً – تسير في نفس الطريق؟! ألا يدل ذلك على أنها تجربة انسانية؟

(٣) و أخيراً لست أدري لِمَ الحساسية من الديمقراطية «الغريبة»، و نحن نستفيد، و نقتبس، و ننقل من الغرب آلاف الأفكار في جميع المجالات: من السينما إلى المسرح، و من الإذاعة إلى التلفزيون، و من الاقتصاد إلى أعمال البنوك، و من أجهزة الكمبيوتر و المحول إلى أدوات و آلات لا حصر لها – فهل توافقون على ذلك كله، و لكنكم ترفضون نقل العلاج لأمراضنا السياسية، كما ننقل عنهم العلاج لأمراضنا الجسمية.

ثانياً: من الأخطاء التى تتم عن قصور في الوعي السياسي أيضاً الظن بأن الديمقراطية شكلاً واحداً معيناً و عدداً ينبغي أن يطبق بحرفيته – و هذا غير صحيح، فبعض الولايات السورية لا تزال تأخذ بنظام الديمقراطية المباشرة – و حتى في الديمقراطية النيابية – أى غير المباشرة –

1. autonomy

2. self-determination

هناك اختلافات واسعة بين الدول التي تطبقها: فأنجلترا ملكية رانية أخذ بالنظام البرلماني، والولايات المتحدة جمهورية رئاسية تأخذ بالنظام الرئاسي. وفرنسا تجمع بين النظامين! وهناك تداخل بين السلطات الثلاث في إنجلترا، و فصل حاسم بين هذه السلطات في فرنسا، ولا يجوز للرئيس الأمريكي حل البرلمان، مع أن هذا الحق مكفول في فرنسا وإنجلترا. و يشترك أن يكون الوزراء جميعاً أعضاء في البرلمان في إنجلترا، مع أن ذلك غير جائز لا في فرنسا ولا في الولايات المتحدة وهكذا. فالهم في ذلك كله أن تجد أسس الديمقراطية: الحرية والمساواة، وحق الشعب في أن يحكم نفسه بنفسه، و أن يحاسب الحاكم، و أن يعزله إذا انحرف: فلا أحد يعلو على القانون!

و لست أدري لِمَ نجد حرجاً في الاستفادة من الأنظمة الديمقراطية المتقدمة أياً كان شكلها. في حين أن التاريخ يظهرنا على أن الولايات المتحدة الأمريكية، قد استفادت من الديمقراطية الإنجليزية، رغم ما بينهما من «استعمار» وعداء، و حروب. وإن فرنسا قد استفادت من التجربتين الإنجليزية والأمريكية معاً في وضع نظامها الدستوري.

ب) الفهم المغلوط للتنظيم السياسي

يترتب على غياب الوعي السياسي كثير من الإشكالات، بل و الأغاليط التي تضر بحياة المجتمع. و لقد سبق أن عرضنا لبعض هذه الإشكالات. و سوف نعرض فيما يلي للفهم المغلوط «للتنظيم السياسي في الدولة».

و الواقع أنه إذا غاب الوعي السياسي غابت معه حقوق الإنسان كإنسان، و على رأسها أنه ينبغي أن يعامل كغاية في ذاته (أي كوعي ذاتي)، لا كوسيلة لتحقيق مآرب الآخرين (أي مجرد جسد أو حيوان). ثم كمواطن في دولة له العديد من الحقوق الأساسية التي لا يكون مواطناً ما لم يمارسها: كحق الحرية بأنواعها وكذلك المساواة، واختيار الحاكم، و عزله إذا انحرف، و سن القوانين، وإعلان الحروب و عقد المعاهدات. و مالم يحدث ذلك فسوف يهبط المواطنون إلى مستوى الدواب من الناحية العملية، و سوف يوضعون، من الناحية النظرية، في أسفل البناء السياسي، فليس لهم رأي و لا مشورة، و لا تقدير و لا قيمة. و في هذه سوف يتم تشييد البناء بطريقة مقلوبة أو معكوسة أعنى من أعلى إلى أسفل. و بدلاً من أن يبدأ البناء من الشعب الذي هو صاحب المصلحة الحقيقية في إقامة الدولة، و تشييد النظام السياسي، و الذي هو مصدر السلطات في المجتمع – فإنه يبدأ من الحاكم، و يعتبره الرأس، و القلب، و المحرك، و المدير أما الناس فلاهم بلا قيمة فما عليهم سوى السمع و الطاعة فحسب.

و سوف نوضح ذلك على المستويين العملي و النظري معاً.

(١) على المستوى العملي

لو ألقينا نظرة سريعة على تاريخنا الإسلامي، لوجدنا أن العامة لم يكن شأن في اختيار الحاكم أو الرئيس أو الخليفة، لأنهم لا يستطيعون تقييم الناس، ولا يحسنون الاختيار لهذا المنصب الكبير - فيما يقول أحد المؤرخين الإسلاميين صراحة^(٢٠) - و يروى أن عمر أراد أن يعرض أمر الشورى على جماهير الحجاج، فذكره بعض الصحابة بأن الموسم يجمع أخلاط الناس، و من لا يفهمون المقال فيطيطرون به كل مطار. و أنه يجب أن يرجى. هذا إلى أن يعود إلى المدينة، فيلقيه على أهل العلم و الرأي - ففعل^(٢١).

و عندما اندفعت الجماهير عقب مقتل عثمان إلى علي بن أبي طالب يريدون له البيعة، أدرك أن سيل الناس سيل شعبي فصاح فيهم: «إن هذا الأمر ليس لكم، إنه لأهل بدر... أين طلحة و زبير و سعد؟!»^(٢٢)

و الواقع أن الخط من قيمة «العامة - أو السواد الأعظم من الناس ليس سوى نتيجة منطقية مترتبة على غياب «الوعي السياسي»، بل على غياب الوعي الذاتي أصلاً الذي به يكون الإنسان إنساناً. و عندئذ يكون الناس لا شيئاً، و يكون الحاكم كل شيء، و كل ما ينبغي عليهم عمله هو اتباعه و محاكاته «إذا أحب شيئاً أحبه الناس، و إذا أبغض شيئاً أبغضه الناس»، فهو المثل الأعلى الذي يحتذى!

و أرجو أن لا يحتاج أحد بوجود البيعة التي كانت مجرد إجراء شكلي لا قيمة له، فهي أحياناً تجرى لطفل صغير، و أحياناً أخرى تجرى على مظلوف مغلق لا يعلم أحد ما بداخله! - و هى في جميع الأحوال أقرب ما يكون إلى الاستفتاءات العصرية التي تجري في بلادنا، و تكون نتيجتها ٩٩ ر ٩٩٪ - و الكل يعلم أن المواطنين يبايعون و هم كارهون أو يبايعون و السيف على رقابهم، و مع ذلك فلا بد للحاكم من استكمال الشكل! لكن الواقع أن المواطن لا قيمة له ولا اعتبار وليس له من الأمر شيء، بل عليه الطاعة المطلقة لولى الأمر حتى ولو كان الأمر تافهاً أو بغير معنى! و يضرب الحجاج، مثلاً للأمر التافه الواجب النفاذ فيقول: «و الله لا أمر أحداً أن يخرج من باب من أبواب المسجد، فيخرج من الباب الذى يليه إلا ضربت عنقه!»^(٢٣) ما أرخص عنق المواطن، و ما أشد جبروت الحاكم، اليوم و أمس و غداً!

و لهذا السبب فإننا ينبغي أن لا نندهش أن يقوم الوليد بن عبد الملك بعد أن استخلف، بزجر الناس عن التفكير في السياسة و مزاولتها. و قد بدأ عهده بتخويف أهل الشام و الأمصار الأخرى محذراً - قال في خطبته الأولى: «أيها الناس عليكم بالطاعة. و لزوم الجماعة، فإن الشيطان مع الفرد. أيها الناس من أبدى ذات نفسه ضرباً الذى فيه ميتة، و من مكنت مات بدائه»^(٢٤) و هكذا كان لا بد للمواطن أن يلجأ إلى الصمت... و استمر ذلك حتى يومنا الراهن -

لكي يضمن أن يموت بدائه! ولما كان الشيطان مع «الأنا»، فعلينا أن نستعِذ بالله من كلمة «أنا» ونندمج مع بقية القطيع!

و هكذا يظهر أماننا واضحاً - على المستوي العملي - البناء المقلوب للدولة الذي يكون فيه الحاكم هو كل شيء، ولا يكون المواطن شيئاً يذكر، و شيئاً فشيئاً يبدأ تقديس الحاكم، وتظهر نعمة التفويض الإلهي مع ظهور الدولة الأموية و هي النعمة التي سوف تتأكد بوضوح تام عند العباسيين حتى يقول المنصور بصراحة و وضوح. «أنا سلطان الله في أرضه!». و يقول له سفيان الثوري «إني لأعلم رجلاً واحداً أن صلح صلحت الأمة»، فيسأله الخليفة في دهشة: و من هو؟ فيقول: «أنت!» و هكذا يكون فرد واحد هو كل شيء فهو الذي تتعقد عليه الآمال في صلاح الأمة!

ثم يرفع الشعراء من نعمة التقديس إلى التأليه، فلا يجد ابن هاليء الأندلسي (٩٣٨-٩٧٢م) بعد ذلك أي حرج في أن يقول للخليفة الفاطمي المعز لدين الله:

ما شئت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار
و كأنما أنت النبي محمد و كأنما أنصارك الأنصار

* * *

ان من يطالع تاريخنا من أقدم العصور حتى الآن: من الفراعنة، والبابليين، و الآشوريين إلى يومنا الراهن سوف تتبين له هذه الحقيقة واضحة وضح النهار و هي أن المواطن «لا قيمة له»، و الطامة الكبرى أنه هو نفسه راض بذلك و لا يجد فيه انتقاصاً لآدميته. فلا حد، للأسف الشديد، للانحطاط الذي يمكن أن ينحدر إليه الإنسان، حتى ولو وصل إلى مستوى الدود الذي لا يعيش إلا في الطين، وهو يكتفي في تبرير الوضع المزدرى الذي يجد نفسه فيه بحكم بلهاء منها أي «العين لا تلعو على الحاجب»، و أن الله خلق الناس درجات، فلا يمكن أن تكون هناك مساواة و لا حقوق واحدة لكافة المواطنين و هكذا لا يكون للناس عن أنفسهم سوى أسوأ المشاعر، فلا غضاظة في انعدام القيمة و فقدان الاحترام و اختفاء الكرامة. مما يدل على مبلغ ضآلة التقدير و الاحترام الذي يكونه لأنفسهم كأفراد من البشر و لهذا تراهم يكتفون بالدعاء إلى الله أن يولى عليهم من يصلح! مع أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا هم أولاً من أنفسهم!

الوعي الذاتي أولاً ثم الوعي السياسي الذي يتفرغ عنه ثانياً مرحلتان أساسيتان لاستعادة الإنسان لقيمه و كرامته و احترامه لنفسه أولاً ثم احترامه للآخرين، و احترام الآخرين له بعد ذلك - لا بسبب المنصب، أو الجاه أو المولد بل لأنهم بشر غايات في ذاتها، و لا يمكن أن يكونوا وسائل تستخدم لتحقيق منافع لهذا الشخص أو ذاك.

٢) على المستوي النظري

ما ذكرناه حتى الآن من غياب الوعى السياسى (و الوعى الذاتى بالطبع) لا ينكشف فقط على مستوي الحياة العملية، لكنه ظاهر أيضاً على المستوي النظري، فكل من كتب فى تراثنا عن بناء الدولة، أقام البناء على نحو معكوس أو مقلوب فبدأ من أعلى إلى أسفل من الحاكم الذى هو كل شىء إلى الشعب الذى هو لا شىء! و سوف نضرب بعض الأمثلة لما نقول:

(أ) - فابن أبى الربيع يرى فى كتابه «سلوك المالك فى تدبير الممالك» منذ فاتحة الكتاب أن الله هو الذى نصب هؤلاء الحكام - و أن السبب الذى دفعه إلى تأليف كتابه هو «تعظيم الملوك و توقيرهم» لأن الله جلّ جلاله قد خصّ الملوك بكرامته، و مكنّ لهم فى الأرض، و أوجب على العلماء توقيرهم.

و ينتهي من ذلك كله إلى القول بأن «السعادة العامة هى فى تبجيل الملوك و تعظيمها و طاعتها»^(٢٥) و هى نظرية و إن كانت غريبة، فإنها تنسق مع ما كان الخليفة العباسى يحيط به نفسه من قداسة حتى اعتبر ظل الله على الأرض - و هكذا يتضح لنا كيف تكون الفلسفة هى عصرها ملخصاً فى الفكر!

و يصف ابن الربيع آداب الذل و الانكسار «مع الحاكم المطلق» إذ يجب على الداخل على الملك أن يُسلم قائماً عن بعد، فإن استدناه منه قبل الأرض و تنحى عنه، و على الجالس مع الملك ألا يبدأه بالكلام دون أن يسأله، و يجب حينئذ مع خفض صوته، فإن سكت الملك فلينهض.^(٢٦) مما يذكرنا بوضوح شديد، بآداب الحديث فى حضرة فرعون و هكذا يكون تاريخنا موصولاً!

و هكذا ينظر ابن أبى الربيع إلى شخصية الملك على أنها أولاً شخصية مقدسة، و هى ثانياً الشخصية الرئيسة فى الدولة، ثم تأتى بعد ذلك شخصية تالية فى الأهمية هى «شخصية الوزير» إذ لا بد لمن تقلّد الملك من وزير مُنظّم للأمور، معنى على حوادث الدهور على حد تعبيره.^(٢٧) ثم يتحدث عن «الحاجب» و عن «القاضى» و «صاحب الشرطة» و عن «جامع المال»، أما «الشعب» أو العامة أو الرعية فيرى ابن أبى الربيع أنه ينبغي على الملك أن يشغلهم فى صناعته حتى لا يجدون فراغاً للتدخل فى أمور السلطان! فالتدخل فى شئون الحكم ليس من اختصاصهم! كما يرى أن الملك بالنسبة للرعية أشبه بالطبيب بالنسبة للمريض، فالطبيب غرضه شفاء المريض، كما أن هدف الحاكم المطلق مصلحة الرعية!

(ب) وبناء الدولة من أعلى إلى أسفل بحيث يتربع الحاكم المطلق على قمة البناء السياسى فكرة بالغة الوضوح عند «الفارابى» فهو فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة يعرض فى خمسة و عشرين فصلاً لموضوعات مينا فيزيقية، ثم يعرض فى اثنى عشر فصلاً للبناء السياسى للدولة.

ومع أن هذا القسم الثاني هو المقصود بالذات من كتابه، فإنه في واقع الأمر لم يشغل إلا نحو خمس الكتاب، بينما شغل القسم الأول ثلاثة أخماسه^(٢٨) والسبب في رأينا أنه الأساس الميتافيزيقي الذي سوف يقيم الفارابي البناء السياسي للدولة الفاضلة على غرارها. فهي لا تكون فاضلة حقاً وكاملة حقاً: «إلا إذا كان الحاكم فيها شبيهاً» بمدير الكون، وكانت مراتب الناس السياسية تحاكي الموجودات الطبيعية في العالم؛ فكما أن الموجودات في الكون ترتب ترتيباً هرمياً من أعلاها و هو الله إلى أسفلها الجمادات؛ فإن أجزاء الدولة لابد أن تبدأ من القمة، أي من أهم جزء في المدينة و هو الحاكم، ثم تنبط سفلًا إلى مَنْ هو أدنى منه.

ويكفى أن نذكر سريعاً بعض عبارات الفارابي يقول فيها: «إن السبب الأول (الله) نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها»^(٢٩) و يقول في كتاب *السياسة المدنية*: «و مديبر تلك المدينة شبيهه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات»^(٣٠) وكما أن الوجود الإلهي هو أكمل ألوان الوجود في مراتب الموجودات، فكذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه». بل إن الفارابي يذهب إلى أغرب من ذلك عندما يقول إن رئيس المدينة يوجد أولاً ثم تكون المدينة، و ما تتألف منه من أجزاء؛ و العبارة تنم عن تقديس واضح للحاكم فهو الأساس و هو البداية و القلب و المحرك.^(٣١)

(ج) و على الرغم من أن «الماوردي» كان في أحكامه السلطانية أكثر اعتدالاً من غيره، فقد ظل بناء الدولة، رغم ذلك على نحو ما هو عليه بناء معكوساً أو مقلوباً يسير «من أعلى إلى أسفل، و بقيت منزلة الحاكم كما هي» «فلولا الحاكم لكان الناس فوضى مهملين و هيجاً»^(٣٢) فلا يمكن تصور دولة بغير حاكم ينظمها، و يضع قواعدها. أما اختيار هذا الحاكم فيقوم به، في رأيه أهل «الحل و العقد» الذين اختلف العلماء في عددهم، فقال قوم أنهم سبعة، أو ستة، و قال آخرون تنعقد الولاية بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين، كما يصح عقد النكاح بولي و شاهدين! و قالت طائفة أخرى تنعقد بواحد! ثم يتحدث الماوردي عن «ولاية العهد» التي يميزها بناء على أن الخلافة تثبت لعمر لأن الخليفة أبا بكر عهد بها إليه من بعده الخ. و هكذا تعول الخلافة إلى ملكية وراثية في أسرة الحاكم، و يصبح اختيار الحاكم أثراً بعد عين! ثم ينتقل «الماوردي» في فصول طويلة إلى الحديث عن المناصب العامة كالوزارة و حكام الأقاليم و الأمصار، و المناصب الخاصة في مجالات عامة كالقضاء، و تقيب الجيوش.

وهكذا نجد أن بناء الدولة عند الماوردي، كما هي الحال عند غيره، يسير من القمة إلى القاع، من قمة الهرم إلى السفح من أعلى حيث يتربع الحاكم إلى أسفل حيث يستقر أفراد الشعب.

(د) ولا أظن أننا بعد ذلك كله، بحاجة إلى أن نعرض نماذج من تفكيرنا السياسي لنبرهن على هذا البناء الهرمي الذي يجعل من الحاكم الرأس و القلب و المدير، و المحرك، و السبب الأول أو شبيهه،

كما فعل الطرطوشي فس سراج الملك بأنه «السلطان كالغيث الذي هو سقيا الله تعالى، و بركات السماء، فيه حياة الأرض ومن عليها»^(٣٣) و هو مثل الفارابي — يقارن بين وجود الله و وحدانية و تدبيره للعالم، و وجود السلطان الواحد فيقول: «كما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد لا يستقيم الهان للعالم. و العالم بأسره في سلطان الله تعالى، كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض»؛ و يقول أيضاً «علموا أن منزلة السلطان من الرعية هي بمنزلة الروح من الجسد»^(٣٤).

و نحن لا نريد من القارئ أن يظن، ولو للحظة واحدة، أننا نقلل من أهمية الحاكم في الدولة؛ بل نستهدف ثلاثة أمور:

الأول: أن نبين أن البناء السياسي للدولة كان عند مفكرينا السياسيين مقلوباً، لأنه يصور بأمانة واقع الحياة السياسية في عصرهم؛ فهو لا يهتم بالناس، أفراد الشعب، أو الرعية، أصحاب المصلحة الحقيقية في قيام الدولة، بل يهتم بالمركز الأول فيها، و الرأس المدبرة لسير الأمور و هى الحاكم أما الشعب فهو كم مهمل لا قيمة له عند كثيرين منهم، و هو عند فريق آخر مجموعة من الأطفال القصر على الحاكم أن يقوم بتربيتهم و تأديبهم و زرع الأخلاق الحميدة فيهم ولو بالقوة! و عند البعض الثالث مجموعة من الحيوانات، فإن لم يكن الحاكم حازماً و حاسماً معها «تحرك الحيوان الشرير، و دبت العقرب من مكانها، و تسقت الفارة، و خرجت الحية» الخ فيما يقول الطرطوشي في «سراج الملوك».

الثاني: إن هذا البناء الذى يجعل من الحاكم كل شيء، و جميع الشعب لا شيئاً، سوف يؤدي في الحال إلى نظام استبدادي، يقوم فيه الحاكم المستبد بدور السائس كما تفيد كلمة السياسة العربية بحرفيتها من ساس يسوس فهو سائس الخيل أو مروض الوحوش الضارية يسوسها بالعصا إلى ما هو خيرها و صالحها.

الثالث: إن هذا البناء النظرى — الذى يلخص فكريا الممارسات العملية في دنيا الناس — يدل دلالة حاسمة على غياب الوعي السياسي عند المواطن الذى يقبله و يرضى به. و كذلك الحاكم الذى يدبر أموره، و فى النهاية عند المفكر الذى شيد هذا البناء. فلا أحد منهم يعترف بأن هذا المواطن إنسان أي وعي ذاتي (و مازال هذا التصور قائماً حتى يومنا هذا) — لا بد أن يعامل على أنه غاية فى ذاته و ليس وسيلة لتحقيق مصالح الآخرين. و أن له حقوقاً أساسية تنبع من كونه إنساناً قبل أن يكون مواطناً.

و هكذا لا يكون عند المواطنين — الذين يقبلون هذه الأوضاع المزرية — عن أنفسهم إلا أسوأ المشاعر. فهم لم يخلقوا إلا ليطيعوا الولاة و الحكام و أولى الأمر منهم، و هذا هو قدرهم المحتوم.

ج) الخلط بين الأخلاق و السياسة

من مظاهر غياب «الوعي السياسي» أيضاً الخلط بين الأخلاق و السياسة و عدم التمييز بوضوح بين هذين المجالين المهمين: الأخلاق التي تهتم بسلوك الفرد، و السياسة التي تعنى بسلوك الجماعة، و هو خلط ورثناه عن العصور الغابرة عندما كانت المفاهيم الأخلاقية مدمجة في العادات و التقاليد، التي تحكم المجتمع في غيبة القوانين.

وعندما ظهر المفكرون السياسيون لم يتيبنوا الفرق بين المجالين بل ساروا في الخلط بينهما إلى مداه، بل اعتقدوا أن مهمة الدولة هي العمل على إدخال المواطنين جنة الفردوس عن طريق إقامة المجتمع «الصالح» أو «الفاضل» الذي يتألف من مواطنين صالحين، وهو مجتمع لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان الحاكم فاضلاً، لأن «الناس على دين ملوكهم». ومن هنا أنصب اهتمام المفكرين المسلمين، وغيرهم، على وضع شروط الحاكم الصالح الجدير بحكم المدينة الفاضلة. لكن إذا كان الجو الثقافي الذي ساد مجتمعهم قد سمح لهم بمثل هذا التصور، فإثنا نعجب أشد العجب أن نجد من مفكرينا المعاصرين من يأخذ بهذه الأفكار الساذجة.^(٣٥) فيظن أن مشكلتنا الكبرى هي سلوك الحاكم الأخلاقي، وليس نوع الحكم القائم أن التنظيم السياسي، مع أن أسس البلاء هو هذا التنظيم السياسي أى بناء الدولة. فالمفروض في الدولة ذات التنظيم الجيد أن يحكم القانون، فلا يكون بناء الدولة معتمداً على شخصية الحاكم بحيث ينهار البناء السياسي عندما يموت فرعون.

كما أننا لا بد أن نتنبه جيداً إلى أن الحكم عن طريق مفاهيم أخلاقية، ليس حكماً نسعد به، أو نسعى إليه، فتلك سذاجة كبرى، لأن هذا اللون من الحكم هو كارثة بكل المقاييس على جميع المواطنين، لأنه يحيل الحكم في الحال إلى طغيان واستبداد.

فالمفاهيم الأخلاقية ذاتية وفضفاضة، وهي ما لم تتحول إلى قوانين سياسية مستقرة هي التي تحكم الجميع، فسوف تستخدمها إرادة الفرد الحاكم وتفرغها من مضمونها لتحكم حكماً ذاتياً تعسفياً قد يسوق الناس إلى السجون، إن لم يكن إلى حبل المشنقة. وكان هذا هو في الواقع ما أحال الثورة الفرنسية إلى إرهاب لأنها رفعت شعارات أخلاقية جميلة و نبيلة عن الحرية و الاخاء و المساواة، لكنها ظلت مفاهيم أخلاقية ذاتية و لم تتحول إلى قوانين تحكم و تطبق فكانت النتيجة: الإرهاب.

غير أن ذلك لا يعنى الفصل الكامل بين الأخلاق و السياسة، فالقول بوجود «هوة» يستحيل عبورها بين المجالين قول فاسد، و المنظور الصحيح هو أن الأخلاق تظهر أولاً في سير المجتمعات، و هي تكون في البداية مدمجة في العادات و التقاليد التي تنظم المجتمع، كما هي الحال في المجتمعات البدائية، ثم يحدث التمايز و الانفصال، و تتحول المفاهيم الأخلاقية إلى «مستودع» تستمد منه

السياسة أفكارها: ففكرة «العدالة» وفكرة «المساواة» وغيرهما من الأفكار السياسية الجهورية كانت أفكاراً أخلاقية ثم تحولت إلى قوانين تنظم المجتمع وتضبط سلوك الناس.

نحن إذن نرفض نظام الحكم الذى يعتمد فى بنائه على الحاكم الأخلاقى الذى يحكم بناء على مفاهيم أخلاقية، أو الذى يعتمد فيه الحاكم على ما يسمى «بالراعى الصالح» صالح الخلق القويم، و نعتبر مثل هذا التصور للحكم تصوراً سيئاً أولاً يتحول إلى حكم دكتاتورى إرهاب، و ثانياً لأنه يسرق الوعي الذاتى عند الناس، و لا يترك لهم سوى الوعي الحيوانى الفطرى، و عليه لا يكون لديهم وعي سياسى بحقهم و على رأسها حق الحرية فى اختيار الحاكم المناسب و عزله إذا ثبت فساده، و سن التشريعات التى تحكمهم. و علينا أن نستبدل به الحكم الديمقراطى الذى يعتمد على السلطة الشعبية فى صنع القرار من ناحية، و المساواة فى الحقوق، و ممارسة تلك السلطة من ناحية أخرى.

و من بين ألوان الخلط بين الأخلاق و السياسة ما شهدناه فى العصر الحديث عندما يُضفى الحاكم على نفسه ألقاباً أخلاقية كأن يصف نفسه بأنه «أب» لجميع أفراد الشعب و أن المواطنين هم «أولاده» أو أنه «رب الأسرة»، «و كبير العائلة» كما كان يفعل الرئيس السادات و هو يشعر بكثير من الفخر و الاعتزاز بهذه الألقاب العجيبة التى لا تجدها قط فى المجتمعات المتقدمة!

و كما يصف غيره نفسه بأنه «الأخ» فلان و «الأخ» علان. و مصدر العجب أنه خلط واضح بين الأخلاق و السياسة. ذلك لأن مفهوم الأب أو «رب العائلة» مفهوم أخلاقى و هو واجب الاحترام حتى إذا جانبه الصواب، و لا يجوز لأحد من أفراد العائلة أن يعصى له أمراً أو يوجه له نصحاً! و ليس كذلك الحاكم السياسى! على أننا ينبغي أيضاً أن ننتبه إلى الجانب الآخر من الصورة و هو أن يوصف المجتمع بأنه «عائلة» واحدة أو أسرة كبيرة، لأن الأسرة - كالأب - مفهوم الأخلاقى و ليس مفهوماً سياسياً.

و كذلك علينا أن ننتبه إلى نقل المفاهيم السياسية إلى مجال الأخلاق كأن نتحدث مثلاً عن «ديمقراطية الأسرة» فهذا خلط من نوع آخر كلا! لا ديمقراطية فى الأسرة، و لا ديمقراطية فى المدرسة! نباداً كان النظام الديمقراطى نظاماً سياسياً جيداً نريد له التطبيق الفعلى و الجاد فى مجتمعنا فلا بد أن نكون على وعي بأن فى المجتمع جيوباً لا يجوز أن تنطبق فيها الديمقراطية مثل الأسرة، و المدرسة، و الجيش و الشرطة!

إن ما نرجوه للإنسان العربى أن «يعى ذاته» و أن يرفض الوصاية فهو ليس قاصراً و لا ينبغي أن يفرض عليه أحد كيف يعيش لا الحاكم الأخلاقى و لا الحاكم الدينى فقد انكوى بنا النظم الشمولية و الدكتاتورية عسكرية و غير عسكرية، و أن له أن يمارس حقوقه السياسية عن وعي و تمكن و اقتدار! نريد منه أن يكون قادراً على أن يقول «أنا»: «أنا صاحب هذه الأرض، وأنا الذى أزرعها، وأنا الذى أحصدها، وأنا الذى أدافع عنها إذا استشعرت الخطر، و أنا الذى أدفع الضرائب، و أ جلب ميزانية الدولة إذن أنا الذى أحكم، و ليس هناك من أقدر منى، و لا

أدري منى بمشاكل التنظيم السياسي فكما تقول الحكمة الاثينية القديمة «إذا كان الاسكافي هو الذى يصنع الحذاء، فإن مَنْ ينتعله هو وحده الذى يعرف أين يضايقه!».

الهوامش:

١. راجع في ذلك كله د. زكى نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق - الطبعة الثالثة عام ١٩٨٢ ص ٥-٤٠.
٢. المرجع السابق حاشية ص ٥.
٣. د. عبد الحميد متولى، أزمة الفكر السياسي الإسلامى في العصر الحديث: مظاهرها - أسبابها - علاجها، الهيئة المصرية العامة للكتاب طبعة ثالثة ص ٢٩.
٤. المرجع نفسه، ص ٥٠.
٥. د. عبد الرزاق السنهورى، فقه الخلافة وتطورها: لتصبح عبئة أمم شرعية، ترجمة د. نادية عبد الرزاق السنهورى و مراجعة د. توفيق الشهاوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٩ ص ٦٣-٦٤.
٦. هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام - الطبعة الثانية - مكتبة مديولى بالقاهرة ص ١٠٣.
٧. ولتر نيس، فلسفة هيجل، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام - مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ٤٧٧.
٨. راجع مقال «أخلاق الحيوان حقيقة أم خرافة؟» بالتفصيل في كتابنا فلسفة الأخلاق دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٩١ ص ١٩-٢٣.
٩. قارن مثلاً ما يقوله ولتر نيس من أن جوهر الدين ليس هو «الأخلاق» وإنما هو «الوعى الصوفى» فلا تدين بدون هذا الوعى، في كتابه التصوف والفلسفة ترجمة د. امام عبد الفتاح امام مكتبة مديولى القاهرة عام ١٩٩٩.
١٠. قارن المرجع السابق ص ٦.
١١. طالع أمثلة لانقسام الشخصية عند المفكرين والعلماء في بلادنا مقال «كلكم يبكى، فمن سرق المصحف؟» في كتابنا أفكار ومواقف مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ١٧ وما بعدها.
١٢. راجع كتابنا الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ صراع من الطبقة الثالثة.
١٣. طالع الباب الثالث «الطاغية يرتدى عباءة الدين» في كتابنا الطاغية مكتبة مديولى الطبعة الثالثة ص ١٨٩ وما بعدها.
١٤. راجع دراسة بهذا العنوان مترجمة عن نيويورك تايمز، جريدة القيس الكويتية عدد ٨٠٩٥ بتاريخ ١٩٩٦/١/٤.
١٥. T. Gomperz: *The Greek Thinkers: A Study of Ancient Philosophy*, Eng Trans. by Lourie Magnus London 1949 vol. 1 P. 412.
١٦. راجع ذلك كله في كتابنا الطاغية، ص ٢٧-٣٩.
١٧. مَنْ كان في شك من ذلك فليطالع كتابنا الطاغية دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى «لا سيما الباب الثالث» الطاغية يرتدى عباءة الدين ط ٣ ص ١٨٩ وما بعدها (مكتبة مديولى عام ١٩٩٧).
١٨. حلل فقهاء القانون والفلاسفة الحرية والمساواة إلى أنواع متعددة:

فمن أنواع الحرية:

- أ- حرية التفكير والتصير
- ب- حرية التنقل والغزو والروح
- ج- حرية التملك
- د- حرية الاجتماع
- هـ- حرية الصحافة
- و- حرية السكن و حرته .. الخ

١٩. راجع كتابنا: مسيرة الديمقراطية رؤية فلسفية، ص ٥-٦ من الطبعة الثانية.

و من أنواع المساواة:

- أ- المساواة في تولي الوظائف
- ب- المساواة أمام القانون و القضاء
- ج- المساواة في التكاليف و الأعباء
- د- المساواة في فرض الضرائب
- هـ- المساواة في أداء الخدمة العسكرية ... الخ
٢٠. د. أحمد شلبي، *السياسة في الفكر الإسلامي*، ص ٦٣.
٢١. نفس المرجع، في نفس الصفحة.
٢٢. راجع كتابنا *الأخلاق و السياسة : دراسة في فلسفة الحكم*، ص ٤٥.
٢٣. *الوثائق السياسية و الإدارية للعصر الأموي* د. محمد ماهر حمادي، ص ٥٥.
٢٤. راجع كتابنا *الأخلاق و السياسة دراسة في فلسفة الحكم* ص ٢٠ و ما بعدها (من المخطوطة).
٢٥. ابن أبي الربيع *سلوك المالك في تدبير الممالك* تحقيق الدكتور ناجي التكريتي - دار الاندلس بيروت الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ ص ١٧٥- و قارن كتابنا *الأخلاق و السياسة: دراسة في فلسفة الحكم* ص ١٤٥ و ما بعدها (من المخطوطة).
٢٦. و يذكر الجاحظ رأياً مشابهاً في باب الدخول على الملوك - قارن كتابنا *الأخلاق و السياسة*، دراسة في فلسفة الحكم ص ١٢٩ (من المخطوطة).
٢٧. *سلوك المالك*، ص ١٩٢.
٢٨. د. علي عبد الواحد وافي، *المدنية الفاضلة للفاراب*، شركة مكتبات عكاظ للنشر و التوزيع بالمملكة العربية السعودية - الطبعة الثانية عام ١٩٨٤ ص ٢٧.
٢٩. *آراء أهل المدينة الفاضلة*، طبعة الدكتور البير نصري ص ١٢١.
٣٠. كتاب *السياسة المدنية: الملقب بمبادئ الموجودات*، تحقيق د. فوزي مري نجار - دار الشرق بيروت - الطبعة الثانية عام ١٩٩٣ ص ٨٤.
٣١. قارن كتابنا *الأخلاق و السياسة: دراسة في فلسفة الحكم*، ص ١٥٩ و ما بعدها (من المخطوطة).
٣٢. أبو الحسن الماوردي، *الأحكام السلطانية*، و *الولايات الدينية*، الناشر مصطفى البابي الحلبي - القاهرة الطبعة الثانية عام ١٩٦٦ ص ٣.
٣٣. أبو بكر الطرطوشي *سراج الملوك*، المطبعة المصرية عام ١٣٨٩ هـ ص ٤٩.
٣٤. *سراج الملوك*، ص ٤٨-٤٩.
٣٥. راجع مثلاً د. محمد يوسف موسى، *نظام الحكم في الاسلام*، و الدكتور أحمد شلبي *السياسة في الفكر الإسلامي*.

مفهوم الخيال في فلسفة الحكمة المتعالية

عند صدرالدين الشيرازي

عبداللطيف محمد العبد^١

ترجمة موجزة عن حياة الشيرازي

هو صدرالدين: محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي. الذي اشتهر بين الخاصة بـ «صدرالمتألهين»، و «الملاصدرا».

وُلد في شیراز عام ٩٧٩ هـ = ١٥٧١ م، في أسرة جلييلة ذات نفوذ سياسي، و مكانة عالية، بل إن والده كان وزيراً في شیراز.

و قد اهتم الوالد الوزير بتعليمه منذ نشأته، حيث كان يشجعه على طلب العلم و المعرفة؛ فنال قسطاً وافراً من المعارف في شیراز.

و مما أعانه على التفوق العلمي: طموحه الشديد و ولعه بالعلم، و تفرغه له بكلّيته. و شد الرحال إلى أصفهان بعد وفاة والده ليزداد ثقافة و معرفة.^(١)

و كان الشيرازي يشعر برغبة جامحة في التأمل و التفكير، و لذا اعتزل الناس إلى منطقة جبلية نائية عن شیراز، ما يقرب من خمسة عشر عاماً.

و في تلك المرحلة نضج عقله و تبلورت آراؤه و تكاملت فلسفته، بحيث استوعب آراء الآخرين و مذاهبهم، مما ساعده على تأليف موسوعته الفلسفية الكبرى:^(٢)

١. أستاذ الفلسفة الإسلامية و وكيل الدراسات العليا و البحوث بكلية دارالعلوم، جامعة القاهرة

و كان الشيرازي من المفكرين القلائل الذين جمعوا بين العلم و العمل حتى بلغ الذروة في ذلك. هذا مع تحليله بخلق رفيع و تواضع و ذكاء وقاد و بصيرة نافذة و مقدرة فائقة على التحليل و النقد، لكن في أدب جمّ و عدالة واضحة.

و يعتبر الشيرازي صاحب مدرسة فكرية خاصة، فهو ذو شخصية فلسفية مستقلة متميزة عن غيرها بعدم «التمذهب» أو التقيد بفلسفة محددة.

ولهذا يصعب تحديد اتجاه الشيرازي؛ لأنه ليس مثانياً و لا صوفياً و لا إشراقياً. لكن له مدرسة خاصة هي السمة بـ «الحكمة المتعالية»، و التي جمع فيها بين العقل و النقل، مع استنباط آرائه الخاصة.

و تمتاز الحكمة المتعالية بأن مباحثها مترابطة متناسقة منسجمة، تشكل نسيجاً واحداً يسلم بعضه إلى بعض، مما يجعل لها تفرداً و استقلالاً و حقاً ما قيل:

«إن ملاصدرا لا يزال ذلك العملاق المجهول في دياجير تراثنا الفكري و الحضاري»^(٣)

على أن المصدر الأول لآراء صدرالدين الشيرازي، هو الدين الإسلامي. و يتضح ذلك من كثرة استشهاد بالقرآن الكريم و بالسنة النبوية المطهرة، و من عدم تبنيه أية فكرة تجافي روح الإسلام. و هو لم يضح بالدين من أجل الفلسفة، و لم يمجّد العقل على حساب الوحي. و ترك صدر الدين آثاراً فكرية قيمة في مختلف فنون المعرفة؛ حيث ألف في علوم القرآن و الحديث و علم الكلام و الأخلاق و الفلسفة و التصوف. و كانت أغلب مؤلفاته باللغة العربية. و توفي رحمه الله تعالى عام ١٠٥٠ هـ = ١٦٤٠ م، و دفن بالبصرة.

تعريف الخيال لغة و اصطلاحاً

الخيال لغة

من خال فلان الشيء - خيلاً و خيلاً: ظنّه.

خُيِّلَ إليه أنه كذا: بُسِّ و شُبِّهَ و وُجِّهَ إليه الوهم.^(٤)

و لم ترد هذه المادة في القرآن الكريم إلا مرة واحدة في الآية ٦٦ من سورة طه، و هي قوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾.

و الخيال جمع: أخيلة؛ ما تشبه لك في البقطة و المنام أو الحلم من صورة.^(٥)

و يطلق أيضاً على: الشخص، و الطيف، و صورة تمثل الشيء في المرأة.

و المخيلة: القوة العقلية التي تخيّل الأشياء و تصورها، و هي مرآة العقل.^(٦)

والخيال اصطلاحاً

ما يدلّ على الصورة الباقية في النفس بعد غيبة المحسوس عنها.^(٧)
 هذا، وقد اختلف موقف النقاد والأدباء المبدعين من الخيال:
 أ. فبعضهم كأفلاطون قد أدانته، ومن ثم أخرج الشعراء من «جمهوريته».
 ب. والبعض الآخر رحّب بالخيال أيما ترحيب، وجعله محور الإبداع مثل الرومانسيين و
 الواقعيين، وكنقاد العرب القدامى الذين كانوا يرون أن أعذب الشعر أكذبه.^(٨)

مفهوم الخيال عند صدرالدين الشيرازي

أقسام النفس و قواها

قسّم صدرالدين الشيرازي «النفس» إلى ثلاثة أقسام، هي: النفس النباتية، و النفس
 الحيوانية، و النفس الإنسانية. وهذه الأخيرة هي التي تعنينا في هذا البحث.^(٩)
 كذلك يرى أن النفس الإنسانية لها قوتان:

أ. قوة عاملة: و هي قوة باعثة لحركة بدن الإنسان بعد التفكير، و تسمى بالعقل العملي.
 ب. قوة عالمة: و هي قوة مدركة لما هو كلي، كما أنها مدركة أيضاً للتصور و التصديق، و
 تسمى بالعقل النظري.

و لهذه القوة الأخيرة «العالمة» عشر حواس:

منها خمس حواس ظاهرة، و هي: اللمس و الذوق و الشم و السمع و البصر.
 و منها خمس حواس باطنة، و هي: الحس المشترك، و المفكرة، و المحافظة، و الوهم، و الخيال.
 * لكن يلاحظ أن الحواس الباطنة عند صدرالدين الشيرازي قد ترجع في حقيقتها إلى
 ثلاث حواس و هي:

المفكرة، و المحافظة، و الخيال.

و الحكمة من ذلك أنه أحياناً لا يفرق بين الحس المشترك و الخيال، كما أنه لا يعتبر الوهم
 قوة مستقلة بذاتها، بل يعتبرها مظهراً من مظاهر العقل أو المفكرة.

هذا، و إن تقسيم النفس على نحو ما ذكر لدى صدرالدين الشيرازي، ليس بدعاً بين
 الفلاسفة، فقد سبق إليه على نحو موجز كل من أرسطو^(١٠) و الفارابي.^(١١)

لكن ابن سينا^(١٢) سبق إليه، و توسع كثيراً في دراسة الوظائف النفسية و قواها، و قد تأثر
 به الإمام الغزالي في ذلك المضمار.^(١٣)

و قام فخر الدين الرازي بمعارضة ابن سينا في العديد من آرائه حول قوى النفس.

و بالرغم من تأثر الشيرازي بآبن سينا، فإنه لم يوافق كل الموافقة فيما ذهب إليه من تقسيم النفس و الحديث عن قواها. لكن الشيرازي بدا تأثره أكثر بفخر الدين الرازي في تلك المسألة.

كيفية حدوث الإدراك

* و لابد هنا قبل الحديث عن الخيال لدى صدرالدين الشيرازي، من بيان رأيه في كيفية «حدوث الإدراك»، لما للمسألة من صلة وثيقة بين الإدراك و بين الحواس الظاهرة، و الحواس الباطنة. فهو يرى أن الإدراك:

«عبارة عن حصول الصورة عند المدرك»^(١٤)

* و يتضح من هذا أن حقيقة الإدراك عند الشيرازي تتمثل في نظريته عن:

«اتحاد العاقل و المعقول» أو: «اتحاد المدرك بالمدرك».

و معنى هذا أن النفس تتحد في كل مرتبة بما يناسبها. ففي مرتبة الحس تتحد بالمحسوسات، و في مقام العقل تتحد بالمعقولات، و في مرحلة الخيال تتحد بالمتخيلات. و هي تحاول بذلك أن تخرج من النقص إلى الكمال.

و يلاحظ أن الشيرازي حين يذهب إلى القول باتحاد العاقل بالمعقول، إنما يتفرد بهذا عن فلاسفة آخرين من أمثال ابن سينا، الذي أنكر ذلك الاتحاد تماماً؛ لأنه في نظره مسألة و هم أو خيال.^(١٥)

تعريف الخيال لدى الشيرازي

يذهب صدرالدين الشيرازي إلى أن الخيال:

«هو القوة التي تحتزن الصور الموجودة في الحس المشترك، و تبرزها وقت الحاجة»^(١٦)

و ربما أطلق عليها لفظ «المصورة».

و لم يرد لهذه القوة الخيالية ذكر عند أرسطو. لكن أشار إليها الفارابي من قبل، و ذهب إلى أنها رتبت في مقدم الدماغ، و أنها هي التي تثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن الحواس.^(١٧)

إثبات قوة الخيال و مغايرتها للحس المشترك

و قد ساق الشيرازي عدة أدلة على إثبات وجود قوة الخيال و مغايرتها للحس المشترك، منها مايلي:

(١) إن وظيفة قوة الحس المشترك هي «القبول»، أما وظيفة قوة الخيال فهي «الحفظ».

و معناه أن الحس المشترك حين يقبل الإحساسات الخارجية كاللمس و السمع، يقوم الخيال باحتزان تلك الإحساسات.

و يلاحظ أن أساس القبول و مصدره هو الإمكان و الاستعداد، في حين أن مصدر الخيال هو الوجوب و الفعلية. أى إن القبول هو تقبل شيء لم يوجد بعد، بينما الحفظ هو الحفاظ على شيء موجود، و هذا ما تفرد به الشيرازي عن ابن سينا.^(١٨)

(٢) إن الحس المشترك يحكم على المحسوسات، بينما الخيال يحفظ صور هذه المحسوسات. و لا يمكن أن يكون الشيء الواحد حاكماً و غير حاكم في موقف واحد و من جهة واحدة. و يتفق الشيرازي في ذلك مع ابن سينا الذى يرى أن صورة المحسوس تحفظها قوة الخيال، و ليس لها حكم البتة، بعكس الحس المشترك الذى يحكم بجهة ما أو بحكم ما، فيقال: إن هذا المتحرك أسود، و إن هذا الأحمر حامض.^(١٩)

لكن ابن سينا يذهب إلى مادية الخيال، بينما يؤكد الشيرازي على مفارقة قوة الخيال للمادة، حيث يقول:

«و العدة إثبات أنها قوة جوهرية باطنية غير العقل و غير الحس الظاهر».^(٢٠)

روحانية الخيال

يرى ابن سينا أن الحواس الباطنة مادية مثل الحواس الظاهرة. لكن الشيرازي يرى أن الحواس الباطنة روحانية؛ نظراً لوجود فارق بين الوجود المادي الخارجي و بين الوجود الذهني.^(٢١) و في مواجهة ابن سينا، لجأ الشيرازي إلى بيان أهم الفروق بين الصورة المادية، و الصورة الروحية في النفس؛ كي يثبت أن قوام الصورة المادية هو المادة، و لا يمكن تصورهما بمعزل عنها، و أن الصورة الروحانية مجردة تماماً عن المادة.^(٢٢)

و أهم هذه الفروق هى كما يلي

(١) الصور المادية تشغل حيزاً في الفراغ؛ لأن لها طولاً و عرضاً و ارتفاعاً، كما أنها يمكن الإشارة إليها. و لا يمكن للصور النفسانية أو الروحانية أن تتصف بهذه الصفات.

(٢) الصور المادية لا يصدق عليها نقائض مفاهيمها. مثال هذا: إن النار المادية لا يصدق عليها «اللانار»، أما الصورة الروحية فهى على العكس من ذلك؛ إذ يصدق عليها نقيض مفهومها «اللانار»؛ لأنها لا تحرق أساساً فهى ليست ناراً حقيقية.

(٣) إن الصورة المادية إذا اتصفت بصفة ما، لا يمكن أن تحل فيها صفة أخرى من نفس الكيفية دون أن تزيل الأولى. مثال هذا: إنه إذا تقبل جسم ما الحرارة، فإن هذه الكيفية الأولى، تزول عندما نزد البرودة على الجسم.

و هذا بخلاف الصور الروحانية، فإنها لا تتعارض مع بعضها البعض؛ لأن الحس المشترك - أو الخيال - يدرك جميع الانفعالات المتضادة الواردة عليه في وقت واحد، و لا يحد

يجمع خمسة إحساسات، كما في حالة الإبصار، حيث يسمع الأصوات و يتحسس الحر، و يشم الروائح... إلخ.

هذا بالإضافة إلى أنّ الكيفية القوية في الصورة المادية تقضى على الكيفية الضعيفة. فالماء شديد السخونة إذا سكب على ماء فاتر فإنه يحو كيفة هذا الأخير.

و هذا بعكس الصور الروحانية، لأنّ القوى فيها لا يبطل الضعيف. مثال هذا: إن الإنسان يستطيع أن يتخيل ضوء الشمس بعد ضوء الشمعة، دون أن يحى الأخير.

(٤) الصورة المادية لا يحلّ العظيم منها في الصغير؛ حيث يستحيل أن يستوعب الحجر جلاً، و هذا بخلاف الصور الإدراكية الروحية، إذا إنّ النفس تستطيع بقوة خيالها أن تتخيل الذرة الصغيرة، إلى جانب أنها تتخيل السموات و الأرض دفعة واحدة من غير أن تضيق عن ذلك.

(٥) إذا انمحت الصورة الحالّة في الجسم المادي عن الجسم نفسه، يستحيل استرجاعها ثانية إلا بتوفير الأسباب التي أوجدتها. و هذا بعكس الصور النفسانية أو الروحانية، فإنّها إذا انمحت يمكن استرجاعها، دون أن تفتقر إلى الأسباب التي كانت سبباً في إيجادها.

مثال هذا: إنّ الصورة الماديّة إذا تلوّنت بلون أو رائحة مثلاً، ثم زالت صفة منها، فلا تعود إليها إلا بإعادة الأسباب التي أحدثتها.

أما الصور الذهنية الروحانية فليست كذلك؛ لأنّ الإنسان يمكنه أن يتذكر وقائع حدثت في الماضي، دون أن تتوفر الأسباب التي صنعتها من قبل.

(٦) الصورة المادية يمكن لعديد من الناس أن يدركها كل منهم بانطباع خاص، يتفق أو يختلف عن انطباع الآخرين نحوها، مثل النظر إلى لوحة فنية أو روضة غناء. أما الصور الذهنية الروحية فليست كذلك؛ لأنّ ما يدور في ذهن أي فرد، يصبح خاصاً به لا يشاركه فيه سواه.

براهين تجريد الخيال

حينما أقر صدرالدين الشيرازي بوجود الحواس الباطنة إلى جانب الحواس الظاهرة، حرص على القول بروحانية الحواس الباطنة، و منها «الخيال»، كما أنّه عني بإثبات مفارقة الخيال.^(١٣)

و يرى الشيرازي أنّ الخيال مثل جميع الإدراكات الباطنة، لا يتم بالانتقاش في المخ؛ لأنّ الدماغ لا تتطبع فيه الصور انطباع الخاتم في الشمع، و الشيرازي يختلف في ذلك عمّا ذهب إليه ابن سينا و جمهور الحكماء.

يقول الشيرازي: «إنّ المدرك للصور المتخيّلة أيضاً لا بد أن يكون مجرداً عن هذا العالم».

ثم يقول: «هذا وإن كان مخالفاً لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ [يقصد ابن سينا] و من يخذو حذوه، لكن المتبع هو البرهان، و الحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال»^(٢٢)

ثم ذكر بعض البراهين في ذلك

* البرهان الأول

يرى صدرالدين الشيرازي، أن للدماغ شكلاً و حجماً مادياً صغيراً، يختلف عن حجم الصورة المتخيلة اختلافاً كبيراً.

فإذا تخيل الإنسان صورة صغيرة دقيقة مثل الذرة، أو صورة عظيمة الحجم مثل الجبل، فإن قوة الخيال يمكنها أن تزيد أو تنقص من حجم الصورة. و عليه فإن الصور الخيالية لا يمكن أن تنطبق في الدماغ، و هذا من أقوى الأدلة على أن الخيال قوة مجردة عن المادة.^(٢٥)

* البرهان الثاني

يرى الشيرازي أن الخيال له تفرد من نوع خاص: حيث يعين الإنسان على تخيل صور لا وجود لها في العالم الخارجي، كبحر من زئبق أو جبل من ذهب. و لهذه الصور نحو من الوجود، هو الوجود الخيالي. و لا أدل على هذا الوجود من أن الإنسان يمكنه أن يميز بين الصور المختلفة؛ ذلك أن بحراً من زئبق يتميز بوضوح عن جبل من ذهب في ذهن الإنسان. و يستحيل أن تنطبق تلك الصورة بأجمعها في المخ، لاستحالة انطباع العظيم في الصغير. و هذا برهان مقنع على روحانية الخيال.^(٢٦)

و يمكن تلمس جذور ذلك بالبرهان لدى فخرالدين الرازي؛ الذي استدل على كون الخيال قوة غير جسمانية بأن الصور التي يراها النائم أو يتخيلها المتخيل، صور وجودية غير حالة في البدن:

«لما ثبت في بداية العقول من استحالة انطباع العظيم في الصغير».^(٢٧)

* البرهان الثالث

لابد للخيال من تصوّر الجمع بين الضدين، حتى يستطيع بالتالي نفي اجتماعهما في الخارج. فعندما يتخيل الإنسان لونين مختلفين كالسود و البياض، فإنه يحكم بأن السود يضاد البياض. و هنا لابد للإنسان من أن يحضر في خياله السود و البياض معاً، دون أن يدركهما الخيال بصورة متعاقبة.

أما الصورة المادية فمن المستحيل أن يجتمع فيها السود و البياض معاً. فلا يقال عن جسم ما انه أسود و أبيض في وقت واحد: «فثبت أن القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها».^(٢٨)

* البرهان الرابع

إن الخيال لا يضعف مع تقدم صاحبه في العمر، بينما نجد الحواس الظاهرة تضعف مع كبر السن، كالسمع والبصر وغيرهما. فدلّ هذا على أمرين:
الأول: إن الخيال لا يتم بالارتسام في المخ،
والآخر: إن الخيال قوة روحانية لامادية.

* البرهان الخامس

يستطيع الإنسان بواسطة الخيال، أن يتصور الصورة الكبيرة إلى جوار الصغيرة مباشرة. وهذا بعكس القوى المادية؛ حيث إن لها قدرة معينة على الإدراك، كما أن لها كيفية محددة في استقبال المنبهات الخارجية، بصرية أم سمعية أم شمية.
مثال هذا أن الذي يبصر ضوءاً شديداً كالشمس يصعب عليه إدراك ضوء ضعيف بعده. قل مثل ذلك في أي صوت خافت، بعد صوت الرعد.
وقد استخدم الشيرازي هذا البرهان في التدليل على تجرد النفس الإنسانية. يقول الشيرازي: هذا البرهان أيضاً يدلّ على كون القوة الخيالية غير جسمانية؛ فإنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها للأشياء الحقةرة. مثلاً يمكنها أن تتخيل فلك الأفلاك مع الخردلة، وأن تتخيل ضوء الشمس وحرارة النار مع ضوء الشرارة وحرارة الهواء المعتدلة، وأن تتخيل صوت الرعد مع الهمس.^(٢٩)

مادية الخيال عند ابن سينا

يثبت ابن سينا أن الخيال يتم بالانطباع في الدماغ، ويرتب على ذلك أن الخيال مادي، و قدم ثلاثة أدلة على ذلك:

* الدليل الأول

يتلخص في أن ابن سينا يفترض مربعاً كبيراً يقع على جانبيه مربعان صغيران متشابهان و متساويان من كل وجه.

وهذان المربعان متميزان في الخيال دون شك؛ إذ إن كل من نظر إليهما يدرك أنهما مختلفان. وهنا يتساءل ابن سينا: بم تميّز المربع الواقع في الجهة اليمنى عن المربع الواقع في الجهة اليسرى؟
و يجب عن ذلك بأن تخصص كل مربع بجانب محدد، يجب أن يتم بالمادة الجسمانية، أي إنه لولا انطباع هذين المربعين في المخ لما تميّزا قط. إذن فمُدْرَك الخيال قوة مادية.^(٣٠)

* رد الشيرازي

رد الشيرازي على دليل ابن سينا بأسلوبين هما:

١. أسلوب النقض: و معناه إجابة المعارض حسب مذهبه الفلسفي و هو يمثل الجانب المنطقي من الرد.

و يتلخص في أنه عندما يتخيل الإنسان صوراً عظيمة، فالمفروض أن يكون جزء من هذه الصورة و الذي يساوي الدماغ هو المطبوع فيه، أي إنه يرسم في الخيال ما يساويه من الصورة المادية.

و يتساءل الشيرازي عن الجزء المتبقى من الصورة: هل هو مطبوع في الدماغ أم لا؟ فإذا كان غير مطبوع فيه فهذا يدل على بطلان نظرية الانطباع، فالخيال لا يتم بأمر مادي. و إذا كان الجزء المتبقى مطبوعاً في الدماغ أيضاً، فحينئذ انطبع في الدماغ الجزء المساوي له، أي جزء الصورة المادية الذي يحجم الدماغ، و الجزء الزائد عليه المتبقى. فإذا كان كلاهما مطبوعاً في الدماغ، و في نفس الوقت يكون الجزء الزائد متميزاً عن الجزء المساوي، فالإدعان بهذا الشيء يدل على أن الجزأين و إن كانا مطبوعين في محل واحد، فإن الإنسان يتخيل كلاً منهما متميزاً عن الآخر.

و عليه فلا يلزم من كون الخيال مجرداً عن المادة، عدم تميز المربعين المذكورين في الخيال مثلما أراد ابن سينا. لكن الصواب أن الخيال يميز بين المربعين و بين جهتيهما، رغم أنه مجرد عن المادة.^(٣١)

و يظهر من هذا أن الشيرازي - رغم أصالته - متأثر بموقف فخر الدين الرازي من ابن سينا في هذه المسألة.^(٣٢)

٢. أسلوب الحل: و معناه إجابة المعارض حسب الأدلة و البراهين. و هذا يمثل الجانب المتصل بنظرية الشيرازي في الإدراك، و الذي يتلخص فيما يلي:

إن إدراك الصور الجزئية لا يتم عن طريق حلول الصورة في النفس، بأن تكون النفس محل انفعال الصورة. بل الإدراك هو أن توجد النفس صورة مماثلة للصورة الخارجية.

فالنفس في الحقيقة فاعلة للصور و ليست قابلة لها. و لذا فإن الصورة قائمة بالنفس قياماً صدورياً لا قياماً حلولياً.^(٣٣)

و عليه فإن تميز كل واحد من المربعين في الخيال، يعود إلى الوجود الذي أنشأه الخيال لا إلى الوجود الخارجي للمربع؛ إذ إن المربع المادي مركب من هوى و صورة، في حين أن المربع الخيالي موجود بسيط بمعزل عن المادة، فهو صورة بلا مادة.

* الدليل الثاني

يذهب ابن سينا إلى أن الإنسان يتخيل الصور الخيالية مثل صورة شخص ما، أكبر من حجمه أو أصغر. و ربما يتخيل صوراً كبيرة الحجم لا وجود لها في الخارج. و معنى هذا أن

الصور الخيالية قد تختلف في الحجم فيكون بعضها صغيراً و بعضها كبيراً. و هذا الاختلاف يرجع إما إلى الصورة الخارجية أو إلى الخيال.

و الأول باطل؛ لأنّ الإنسان قد يتخيل صوراً ليست موجودة في الخارج. فمرد الاختلاف إذن هو الخيال، إذ إنّ الصورة تنطبع أحياناً في جزء أكبر من الدماغ. و أحياناً أخرى في جزء أصغر منه.^(٣٤)

رد الشيرازي

يرد الشيرازي على ذلك في ضوء نظريته في الإدراك. ذلك أنّ اختلاف الصور الخيالية في الحجم لا يرجع إلى الصورة الخارجية نفسها، و لا إلى الخيال أيضاً، أي أن يكون الخيال مادياً، و يتم بالارتسام في الدماغ.

بل إنّ هذا التفاوت حاصل من إبداع الخيال للصور، و من كونه علة وجود الصورة. فالخيال بقوته التي وهبها الله تعالى له، ينشئ صورة مماثلة للصور الخارجية، سواء كانت كبيرة أم صغيرة.^(٣٥)

* الدليل الثالث

ذهب الشيخ الرئيس إلى أنّ الإنسان لا يستطيع أن يتخيل السواد و البياض معاً في جسم واحد في نفس الوقت، و يمكنه تخيلهما في موضعين متفرقين من الجسم. فلو كان هذان الموضعان لا يتميزان في الجهة، لكان لا يوجد فرق بين عدم جواز اجتماع البياض و السواد في جسم واحد، و بين جواز اجتماعهما. إذن الموضعان السواد و البياض متميزان في الجهة، فالخيال يتم بقوة مادية منطبعة في الدماغ.^(٣٦)

رد الشيرازي

يقر الشيرازي باختلاف الصور الخيالية فيما بينها بالحجم و الشكل و اللون. و لكنّه يرى أنّه لا يلزم من ذلك أن يكون الخيال مادياً.

فالخيال يدرك هذه الأمور كلها، و يفرق بينها، و هو في الوقت نفسه مجرد عن المادة. ذلك أنّ النفس هي التي تدع هذه الصور و تحفظها بواسطة قواها الباطنة.^(٣٧)

الخيال عند إخوان الصفاء

من المعلوم أنّ إخوان الصفاء لهم سبق زمنيّاً و فكريّاً على صدرالدين الشيرازي. و قد اهتموا اهتماماً كبيراً بالحديث عن الخيال أو «المتخيلة».^(٣٨)

و قد أعطينا الموضوع حقه في دراستنا للماجستير بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.^(٣٩)

لكن لابد أن نشير هنا إلى رأيهم بإيجاز في موضوع الخيال؛ ليظهر أن الطريق كان معبداً قبل الشيرازي في تلك القضية، و مع هذا كانت له شخصيته البارزة، و له ابتكاره و إضافته. و بصفة عامة فإننا لم نلاحظ خلافاً جوهرياً بينه و بينهم.

فقد رأى إخوان الصفاء أنه لا غنى للإنسان عن الخيال في تفكيره، كما ذكروا مثله أن الخيال قوة من قوى النفس الإنسانية، لأن النفس تجتمع لديها آثار المحسوسات كلها.^(٤٠) و هم يرون قبل الشيرازي و مثله، أن المتخيلة في مقدم الدماغ؛ لذا يشترطون سلامة ذلك الجزء من الآفات؛ كيلا تعجز المتخيلة عن أداء وظيفتها.

و قد رتب إخوان الصفاء، على اختلاف تركيب الأدمغة و الأمزجة مدى تفاوت الناس في هذه المتخيلة:

فهناك كثير من الصبيان يكونون أسرع تصوراً لما يسمعون، و أجود تخيلاً لما يصفه لهم البالغون. و قد يحدث هذا مع الكبار أيضاً.

و قد يحدث أن العديد من العقلاء و المتراضين في العلم و الأدب، يعجزون عن تصور أشياء كثيرة، ثبت بطريق البرهان صحتها. و السبب هو اختلاف تركيب الأدمغة و اعتدال الأمزجة أو فسادها.

و ربما علت درجة التخيل لدى بعض الناس؛ فهناك قوم من كهنة الهند لديهم القدرة الفعالة على التأثير في غيرهم بهذه المتخيلة.^(٤١)

و ذكر إخوان الصفاء من قبل خواص عجيبة للنفس المتخيلة، سبق أن رأينا ما يشبهها لدى الشيرازي.

فهذه المتخيلة تتناول رسوم المحسوسات جميعاً، و تتخيلها بعد غيبة المحسوسات. كما أنها تتخيل ما له حقيقة و ما ليس له حقيقة، كأن يتخيل الإنسان جملاً على رأس نخلة. و هذا راجع إلى شرف النفس و شدة روحانيتها و سهولة قبولها رسوم المعلومات مع كثرتها.^(٤٢)

و يذهب إخوان الصفاء إلى فكرة هامة قلما يلتفت إليها المفكرون، و هي أن المتخيلة قد تسببت كثيراً في اختلاف العلماء؛ لأن الطرفين قد يحكما حكماً بلا برهان؛ بناء على ما تخيله هذه القوة.^(٤٣)

و بينما نجد الشيرازي يفرق بين الوهم و الخيال، إذا بإخوان الصفاء لا يفرقون بينهما. و نحن نرجح رأي الشيرازي في هذه النقطة؛ نظراً لأن الوهم يختلف عن الخيال.

لكنهما يتفقان بعد ذلك في أنه لا يصح الحكم على مدركات الخيال إلا بشهادة إحدى القوى الحساسة، أو برهان ضروري. و معناه أن الخيال قد يخطئ أحياناً في رأي الطرفين، بعكس ما ذهب إليه ابن عربي كما سيأتي.

و مما يحمد لإخوان الصفاء و للشيرازي أنهما لم يغفلوا في مسألة الخيال إلى الحد الذي ذهب إليه أحمد حميد الدين الكرمانى، حين سمى الوحى خيلاً، و حين جاوز الحد فذكر أن جبريل كان تخيلاً من النبي (ص).^(٤٢)

كما أنهما لم يتورطاً فيما تورط فيه المتصوف عبدالكريم الجيلي، الذى رأى أن العالم المحسوس فرع لعالم الخيال؛ لأنه ملكوته. ثم غلاغلوا شديداً حين جعل الإنسان خالقاً مثل الإله، من أجل وجود الخيال فيه.^(٤٥)

الخيال عند ابن عربي

لا شك أن ابن عربي (المتوفى ٦٣٧ هـ) مثل إخوان الصفاء، سابق على وجود صدرالدين الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠ هـ). و قد درس ابن عربي موضوع الخيال و أفاض فيه بطريقة عجيبة. و مع هذا لم يطمس فكره فكر الشيرازي في تلك القضية الهامة. و من يقرأ للفيلسوفين لا يملك إلا الإعجاب بما كتبه في الخيال، و إن اختلفت معهما في كثير مما ذهباً إليه.

و كل هذا يدل على أن الإسلام أطلق العقول، و أفسح طريق الحرية الفكرية فيما لم ينص عليه صراحة. و لسنا بحاجة في هذا البحث المحدود إلى أن ندرس موضوع الخيال لدى ابن عربي من جديد. لكننا ننوه بتلك الدراسة الجادة الواعية التى قام بها أستاذنا الدكتور محمود قاسم رحمه الله تعالى؛ و التى ظهرت بعنوان:^(٤٦)

و قد حاول أ.د. محمد قاسم أن يثبت أن العقلية العربية ليست سطحية كما توهم رينان، بسبب تغلب مسحة الخيال عليها. و ذهب د. قاسم إلى أن الخيال ميزة و ليس نقصاً في النفس؛ لأن الخيال عنصر ضروري في المنهج العلمى الحديث.

و أشار د. قاسم إلى ما يراه ابن عربي [في الفتوحات ٣: ٥٠٨] من أن الخيال أعظم قوة خلقها الله للإنسان، و به ظهرت القدرة الإلهية، فهو أعظم شعائر الله على الله. و الخيال و إن كان من الطبيعة، فإن له سلطاناً عظيماً على الطبيعة، بما أيده الله من القوة الإلهية، و لا يعرف قدره إلا الله، ثم أهله من نبي أو ولي.^(٤٧)

و يتفق الشيرازي مع ابن عربي في الاهتمام بقوة الخيال؛ لكننا نلاحظ اعتدال الشيرازي في هذه المسألة بالرغم من عنايته الفائقة بها، و حرصه الشديد على التفصيل و البرهنة و الرد على ابن سينا و غيره.

أما ابن عربي؛ فإن مسألة الخيال تعد روحاً لكل ما كتب من مؤلفات، و في مقدمتها "فتوحات المكية". و قد رأينا أنه ذهب بعيداً عن الشيرازي حين قرر أن الخيال أعظم قوة خلقها الله للإنسان.

و من جانبنا فإننا نلفت النظر إلى أن الشيرازي كان صاحب اعتداد بنفسه حين لم يتأثر بفكر ابن عربي، و لم يعيش على تلك المائدة الدسة التي تركها، بل لم يكن مقلداً له في تلك الآراء الخطيرة التي قذف بها ابن عربي في الساحة الفكرية الإسلامية.

و لم يتأثر الشيرازي بأفكار طرحها ابن عربي في الخيال، حين رأى أن قوة الخيال أساس لجميع القوى، و أن النفس لا تسمى مدركة إلا بسبب الخيال، و أن الخيال لا يخطئ أبداً، و أنه استمرار للقدرة الإلهية، وهكذا.^(٢٨)

و لم يتورط الشيرازي فيما تورط فيه ابن عربي، في تأويل آيات قرآنية على أساس مفهومه للخيال، مما يحملنا على الاختلاف مع ابن عربي أستاذنا الدكتور قاسم، مثل أن مريم عليها السلام رأت الملك بعين الخيال لا بعين الحس، و أن صاحبي السجن تخيلاً حالهما في اليقظة لا في المنام، و أن أهل الجنة يقوى لديهم الخيال عندما يشتهي أحدهم فاكهة على الشجرة، فراها بقوة خياله في يده بينما هي ما زالت على الشجرة: (لا مقطوعة و لا ممنوعة) (الواقعة ٣٣).... الخ.

و كل هذا يدل على أن الشيرازي فيما عرضناه من فكره في الخيال، لم يجاوز حدود الشرع، و لم يقع في الغلو الذي وقع فيه ابن عربي، مهما اختلف الباحثون مع الشيرازي في بعض تأويلاته و آرائه.^(٢٩)

موقف هنري برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١م) من فكرة الانطباع

وجد من الفلاسفة المحدثين من يشارك الشيرازي رأيه في عدم انطباع الصور في الدماغ. و من هؤلاء هنري برجسون الفيلسوف الفرنسي المعاصر، الذي وجد تطابق كبير بين رأيه و بين رأى صدر الدين، حيث إنهما يرفضان كافة أشكال الانطباع في الدماغ.^(٥٠) و قد رفض برجسون أن يكون الشعور معلقاً بالدماغ. و هو يعني بالشعور جميع أوجه النشاط النفسي الباطني، سواء كان خيلاً أم تذكراً أم حفظاً. و بذلك يرى أن كافة القوى الباطنة تدخل ضمن إطار «ما لا ينطبع في الدماغ».^(٥١)

* * *

موقف العلم الحديث من ارتسام الصور في المخ

عرفنا أن الشيرازي يرفض بشدة أي نوع من أنواع الانطباع في الدماغ، سواء كان خيلاً أم حفظاً، رغم عدم ممارسة الشيرازي للتشريح و الطب. و هذا بعكس ما ذهب إليه الفارابي و ابن سينا من قبله.

و قد قرر علم النفس الحديث ما ذهب إليه الشيرازي، من بطلان نظرية انطباع آثار التعليم في الدماغ. فمن مكتشفات العلم الحديث أنه كشف خطأ النظرية التي تقول بتسجيل آثار التعليم في الجهاز العصبي، مثلما تسجل الذبذبات على أسطوانة الفونوغراف. وكل نظرية تقول بالانطباع فإنها تجهل حقيقة الظواهر السيكولوجية، كما أنها تجهل حقيقة الظواهر البيولوجية.^(٥٢١)

وبذلك يتبين بعد نظر الشيرازي، ومدى أصالته وسبقه لعصره.

خاتمة

تبين مما سبق أن صدرالدين الشيرازي، يعد نموذجاً لفكر فلسفي عميق متكامل تسوده روح الحكمة، مما يدل على أن الفلسفة لم تنته بنهاية ابن رشد كما ادعى المدعون. ولهذا فإننا نختلف مع بعض الباحثين الذين حاولوا نسبته إلى تطور داروين وإلى الفلسفة الماركسية مع إثبات قصوره عنهما. والحقيقة أنه ليس من هؤلاء ولا أولئك.^(٥٢٢)

و الشيرازي له تفردته الفكري وريادته، إزاء التراث الحافل الذي تركه السابقون في قضية الخيال، من أمثال إخوان الصفاء وابن عربي.

و التزم الشيرازي بتعاليم الإسلام، ولم يدع دعوى دون برهان. ولذا استطاع أن يطاول بعض الفلاسفة من ذوى الشهرة والنفوذ الفكري أمثال ابن سينا وغيره.

و أبرز ما ينسب به الشيرازي محاولته البعد عن القلو والتطرف، فضلاً عن التقصد والاعتدال. ولا غرو أن تساير آراؤه روح الشرع من جهة، و روح الكشف العلمي الحديث من جهة أخرى.

الهوامش:

١. د. جعفر آل بس: صدرالدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، ص ٣ وما بعدها.
٢. انظر مقدمة الشيرازي للأسفار الأربعة ١: ٦، ٦: ٨.
٣. إدريس هاني: مابعد الرشدية: ملاحظاً رائد الحكمة المتعالية. ص ٣٧٠ - ط ١، ١٤٢٠ هـ = ٢٠٠٠ م، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت - لبنان.
٤. المنجد في اللغة والأدب - ١: ٢، ٢: مادة «خال»، ط ٢٧، ١٩٨٤ م - بيروت، لبنان.
٥. ابن منظور: لسان العرب - مادة «خيل» - دارالمعارف بالقاهرة.
٦. مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، مادة «خال»، ص ٢١٧ طبعة وزارة التربية والتعليم بمصر، ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م/ القاهرة.
٧. د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي - ١: ٥٤٦، ط ١، ١٩٧١ م - دارالكتاب اللبناني، بيروت.
٨. موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة: ص ٢٤٣ من الإصدار الأول - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة عام ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠ م، بإشراف أ.د. محمود حمدي زقزوق.
٩. الشيرازي: الأسفار الأربعة - ٨: ١٣٩ وما بعدها. ١٣٧٩ هـ - مطبعة الميبدري، طهران.

١٠. أرسطو: النفس، ٤٩ و ما بعدها.
١١. الفارابي: فصوص الحكم، ص ٧٢ و ما بعدها _ ضمن الثمرة المرضية.
١٢. ابن سينا: الشفاء: الطبيعيات ٦- النفس ص ٣٢ و ما بعدها.
١٣. الغزالي: معارج القدس في مدارج النفس _ ص ٣٦ و انظر ما بعدها.
١٤. الشيرازي: مفاتيح الغيب، ص ١٢٨.
١٥. ابن سينا: الشفاء: الطبيعيات ٦ _ النفس ص ٢١٢.
١٦. الشيرازي: الهدى والمعاد، ص ٢٤٤.
١٧. الفارابي: فصوص الحكم: ص ٧٣ (ضمن الثمرة المرضية).
١٨. الأسفار ٨: ٢١٣.
١٩. ابن سينا: الشفاء: الطبيعيات ٦ _ النفس ص ١٤٧.
٢٠. الأسفار ٨: ٢١٤.
٢١. السابق، ١: ٢٦٣.
٢٢. السابق ٣: ٣٠٠-٣٠٤.
٢٣. السابق ٨: ١٦٠، ٢٢٦.
٢٤. السابق ٣: ٤٧٥.
٢٥. السابق ٣: ٤٧٨-٤٧٥.
٢٦. السابق ٣: ٤٨٢-٤٧٨.
٢٧. فخر الدين الرازي: المباحث الشرقية ٢: ٣٣٤.
٢٨. الأسفار ٣: ٤٨٢.
٢٩. السابق ٨: ٢٩٩.
٣٠. ابن سينا: الشفاء: الطبيعيات ٦- النفس ص ١٦٧-١٧٠، انظر له أيضاً: أحوال النفس ص ٧٥-٧٨؛ الأسفار ٣: ٤٧٨-٤٧٥.
٣١. الأسفار ٨: ٢٣٥-٢٣٦.
٣٢. فخر الدين الرازي: المباحث الشرقية ٢: ٢٤٣.
٣٣. الأسفار ٨: ٢٣٦-٢٣٧.
٣٤. ابن سينا: الشفاء: الطبيعيات ٦- النفس ص ١٧٠.
٣٥. الأسفار ٨: ٢٣٨.
٣٦. ابن سينا: الشفاء: الطبيعيات ٦- النفس ص ١٧١-١٧٠.
٣٧. الأسفار ٨: ٢٣٨.
٣٨. رسائل إخوان الصفاء ٢: ٢٦٩، ٢٧٠- طبع بجي ١٣٠٦ هـ.
٣٩. انظر كتابنا: الإنسان في فكر إخوان الصفاء _ من ص ١٧٢-١٧٥، ١٩٧٦ م- مكتبة الأنجلو المصرية.
٤٠. رسائل إخوان الصفاء ٢: ٢٧٦.
٤١. السابق الصفاء ٤: ١٣-١٤.
٤٢. السابق الصفاء ٤: ١٢.
٤٣. السابق الصفاء ٤: ١٤.
٤٤. الكرمان: راحة العقل ٤، ٦، ٧، ٤، ٤١٠ ط ١٩٥٢ م، دار الفكر العربي.
٤٥. الجبلي: الإنسان الكامل ١: ٧٨، ٢، ١٩٥٦ م، مصر.
٤٦. الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي، ط ١٩٦٩ م، نشر معهد البحوث و الدراسات الإسلامية بالقاهرة.
٤٧. د. قاسم: الخيال، ص ١.
٤٨. السابق، ص ١: ١٢.
٤٩. انظر د. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص ١٧١.
٥٠. الأسفار ٨: ٢١١.

٥١. هنري برجسون: *الطاقة الروحية*، ص ٥، ٢٩، ٢١٢ - ترجمة د. سامي الدروبي عام ١٩٧١م. نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة و انظر رسالة ماجستير علاء الدين كلانتر: *النفس الإنسانية: طبيعتها وقواها وغاياتها عند صدرالدين الشيرازي*. فقد أوفى الموضوع حقه، من ص ٢٢٤ إلى ٢٣٢.
٥٢. د. يوسف مراد: *مبادئ علم النفس العام*، ص ٢١٦.
٥٣. ممن فعل ذلك: هادي العلوي: *نظرية الحركة المجهريّة عند الشيرازي* ص ١٤٤-١٤٥، مطبعة الإرشاد ببغداد، ١٩٧١م.

أهم المصادر

١. إخوان الصفاء: *رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء* - طبع بمي ١٣٠٦ هـ.
٢. إدريس هافي: *ما بعد الرشدية: ملاسدا وائد الحكمة المتعالية*.
٣. ط ١، ١٤٢٠ هـ = ٢٠٠٠م، مركز الفدير للدراسات الإسلامية. بيروت / لبنان.
٤. أرسطو: *كتاب النفس*. تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني. مراجعة: جورج فتواقي. ط ١، ١٩٢٩ م. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة.
٥. برجسون: *الطاقة الروحية*. ترجمة د. سامي الدروبي، طبع عام ١٩٧١ م - نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة.
٦. د. جعفر آل يس: *صدرالدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية*، ط ١٩٥٥ م - مطبعة المعارف ببغداد.
٧. د. جعفر آل يس: *الفيلسوف الشيرازي و مكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام*.
٨. ط ١، ١٩٧٨ م. منشورات عويدات. بيروت، باريس.
٩. د. جميل صليبا: *المعجم الفلسفي ج ١*، ط ١، ١٩٧١ م - دار الكتاب اللبناني، بيروت.
١٠. المجلد (عبدالكريم): *الإنسان الكامل*، ط ٢، ١٩٥٦ م، مصر.
١١. ابن سينا: *الشفاء: الطبيعيات*، ٦- النفس. تحقيق: جورج فتواقي، سعيد زايد.
١٢. مراجعة: د. إبراهيم مذكور. ١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م. الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة.
١٣. الشيرازي (صدرالدين): *الأسفار الأربعة* (في تسعة أجزاء) ١٣٧٩ هـ مطبعة الحيدري، طهران.
١٤. الشيرازي: *المبدأ والمعاد*، تحقيق / سيد جلال الدين آشتياني. ١٣٩٦ هـ = ١٩٧٦ م، إيران.
١٥. الشيرازي: *مفتاح القيب*. طبع حجر بإيران (بدون تاريخ).
١٦. د. عبداللطيف البدي: *الإنسان في فكر إخوان الصفاء*، ١٩٧٦ م - مكتبة الأنجلو المصرية.
١٧. علاء الدين محمد كلانتر (عراقي): *النفس الإنسانية: طبيعتها وقواها وغاياتها عند صدرالدين الشيرازي* [رسالة ماجستير حصل صاحبها على تقدير ممتاز، من قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة. عام ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م بإشراف أ.د. مصطفى حلمي، و عضوية أ.د. أبو الوفا الفتازاني، أ.د. عبداللطيف العبد. نوقشت يوم الأحد ٥ من ربيع الثاني ١٤٠٤ هـ = ٨ يناير ١٩٨٤ م].
١٨. الفزالي: *معارج القدس في مدارج معرفة النفس*. طبعة محيي الدين صبري الكردي. ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٧ م: بالقاهرة.
١٩. الفارابي: *فصوص الحكم*، (ضمن: الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية) طبعة ليدن ١٨٩٢م.
٢٠. فخرالدين الرازي: *المباحث الشرقية*، ط ١٣٤٣ هـ حيدرآباد، الدكن.
٢١. الكرمانلي (أحمد حميد الدين): *راحة العقل*، ط ١٩٥٢ م، دار الفكر العربي.
٢٢. مجمع اللغة العربية: *المعجم الوجيز*، طبعة وزارة التربية و التعليم بمصر، ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م / القاهرة.
٢٣. الدكتور محمود قاسم: *الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي*، ط ١٩٦٩ م.
٢٤. مطبوعات معهد البحوث و الدراسات العربية بالقاهرة.
٢٥. ابن منظور: *لسان العرب*، دار المعارف بالقاهرة.
٢٦. هادي العلوي: *نظرية الحركة المجهريّة عند الشيرازي*. مطبعة الإرشاد ببغداد، ١٩٧١ م.
٢٧. (هيئة): *التجديد في اللغة والأعلام*، ط ٢٧، ١٩٨٤ م. دارالمشرق: بيروت، لبنان.
٢٨. (هيئة): *موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة: الإصدار الأول* - إشراف أ.د. محمود حمدي زلزوقي / وزير الأوقاف و رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. إصدار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة عام ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠م.
٢٩. د. يوسف مراد: *مبادئ علم النفس العام*، ط ٢، ١٩٥٤ م. دار المعارف بالقاهرة.

مفهوم الديمقراطية في الإسلام، نحو رؤية مستقبلية

سحبان خليفات^١

لا يشكل هذا البحث – و على أيّ مستوى – إسقاطاً للمفاهيم السياسية المعاصرة على التراث الإسلامي، بل ينطلق من الإدراك العميق لإحدى السمات الأساسية البارزة لهذا التراث، أعني توجهه العملي. و إذا كانت هذه السمة قد جعلت تراثنا الإسلامي، بالمقارنة مع تراث الأمم السابقة أو المعاصرة له، الأكثر نفعاً للإنسان، فإنها كانت – وللأسف الشديد – النقطة التي وجه إليها جل المستشرقين هجومهم على الإسلام، و تراثه الفكري، في كل ميدان. إنّ إثبات تلك السمة الأساسية للتراث الإسلامي، و تحليل الموقف الغربي منها، يحتاج إلى شيء من الإيضاح و التدليل.

زرع الإسلام في نفوس معتنقيه – من مختلف الشعوب و الأمم – جملة من المبادئ الموجهة لتفكيرهم، و سلوكهم، الخاص و العام، و من أبرز هذه المبادئ المتصلة بموضوع بحثنا ما يلي:

أولاً – انتزع الإسلام «الألوهية» من الطبيعة، فصار الكون وجوداً مادياً مسخراً، و موضوعاً للتجربة. فلا إحيائية في الإسلام. و تحتاج دراسة هذا الكون و النظر فيه إلى العقل و العلم الصحيح، لرعايته، و تسخيره للإنسان. و من ثم صار طلب العلم على وجه التخصص و التعمق فرض كفاية، و العلماء هم ورثة الأنبياء في الاهتداء إلى الحقيقة. أما على وجه العموم فإنّ طلب العلم فرض عين على كل مسلم و مسلمة. ذلك أنّ المعرفة العلمية أو الفكر أساس يقوم عليه الفعل، فإذا كان التفكير خاطئاً جاء الفعل مثله. فإذا أردنا أن يكون فعل ما أو

سلوك ما صحيحاً أو خيراً لزم بالضرورة أن يكون تفكيرنا صائباً و علمنا بالحقيقة قائماً. و بهذا يكون الإسلام قد جعل العلم أساس الاعتقاد. و لهذا طالب كل مسلم و مسلمة بتوفيره. بل ذهب بعض المفكرين في الإسلام إلى حد جعل العلم أساساً للإيمان و رفض إيمان المقلد.

و من جهة أخرى - دنيوية - أمر الله رسوله صلى الله عليه و سلم بمشاورة المسلمين في الأمور العامة. و هنا نقول إنه لا قيمة للمشورة إذا جاءت من جاهل. إن قيمتها تكمن في أهلية المستشار للاستشارة. و لن يكون المسلمون أهلاً للشورى إلا إذا كانوا عالمين بالأمور. فالعلم في الإسلام إذا شرط للديمقراطية. و حين يقول الرسول صلى الله عليه و سلم: «الدين النصيحة لله، و لرسوله، و للأمة المسلمين، و عامتهم» فإن النصيحة الحققة لن تأتي من جاهل بل من العالم وحده. و العلم كذلك شرط لتوافر القوة القصوى التي طالب الله المسلمين بها في قوله: «و أعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله و عدوكم».

ثانياً: أعلى الإسلام - مع تأكيده ضرورة العلم - من مكانة العمل، و ربط بينهما بقوة: «كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون». و يؤكد الحديث النبوي من جهة أخرى أن الله «لا يقبل ... قولاً إلا بعمل». و المسلم ليس مطالباً بالعلم و العمل فقط بل مطالب أيضاً ببذل أقصى جهده فيهما، وصولاً إلى الكمال المنشود: «إن الله تعالى يحب معالي الأمور و أشرافها و يكره سفافها». هذا مع الاعتراف بالفروق الفردية: «اعملوا فكل مسر لما خلق له». و إذا كانت «المعالي» و «إتقان العمل» فروضاً على المسلم، فإنهما لا يتحققان إلا بالعلم و الممارسة. عكست الثقافة الإسلامية السابقة نفسها في كل مجال، بما في ذلك الكتابات الفلسفية. فالفلسفة قسمان: قسم نظري أو علمي «يشتمل على حقائق الموجودات»، و هو ثلاثة أجزاء: الطبيعيات، و الرياضيات، و «الأمور الروحانية المجردة عن المادة، كذات العقل و الباري تعالى، و غيرها، و تسمى الإلهيات». و قسم عملي يشمل ثلاثة علوم: علم الأخلاق، و تدبير المنزل، و السياسة العامة في جزئها: الأول «وضع الشرائع و السنن، و هذا هو النبوة، و الثاني إمضاء تلك السنن و حفظ نظامها في الملك، و هو الملك».

هكذا صار «العقل المسلم» أو لنقل الثقافة الإسلامية متجهاً بقوة نحو المعرفة العملية، و العلم التطبيقي، بدون أي إهمال لقيمة البحوث النظرية. و المسلم يدرك أن الفعل بناء يستند إلى قاعدة العلم، و أن لهذا العلم و العمل غاية لا يميز تجاهلها و إلا صار العلم و العمل عبثاً و لهواً. و من هنا وجدنا المسلمين يبدعون في مجالات العلوم النظرية، و التطبيقية، كالطب، و الصيدلة، و الكيمياء، و الفيزياء، و علم الحيلة (الميكانيكا)، و الهندسة، مثلما غلب على كتاباتهم الإنسانية الاهتمام بالقانون، و الفلسفة الاجتماعية، و السياسية، و الخلقية. و هم في كل هذا يصفون المبادئ و الأسس العلمية، و يشتقون منها و يبنون عليها أنظارتهم الخلقية و السياسية، و الاجتماعية... الخ.

أعطى المسلمون فى مجال الأخلاق اهتماماً لتحليل ما نسميه بالفرائز و الانفعالات و الرغبات، و قوى النفس النظرية، لكنهم اهتموا بكل هذا لغرض واضح هو تهذيب الأخلاق، و إصلاح ما أعوج من السلوك أو انحرف فى الممارسة. فالرقابة الخلقية على السلوك الفردي كالحسبة فى المجال الاجتماعى و النشاط الاقتصادى.

أما فى المجال الاقتصادى فإن العلم عندهم طريق لإتقان الحرف و الصناعات. و إخوان الصفا كتبوا فى أهمية الصناعة، و حضوا الأمة عليها، فقالوا: إن قطعة الحديد تشتري بدراهم فإذا صيرتها الصناعة أسطراًباً صارت بمئة دينار. إنهم بهذا إنما يؤكدون التوجه العملي و التطبيقى للمعرفة العلمية. و هذا تجسيد لقول الرسول صلى الله عليه و سلم: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع».

يقول ابن هندو:

أما الصناعات فهي خصوصاً تفيد الإنسان الشرف ... و بها يصير الإنسان مطيعاً للبارئ عز وجل، متخلصاً من سمة الجور، و آخذاً ببعض أهذاب السعادة المختصة بالإنسان... فواجب إذا على كل انسان أن يتعلق بصناعة من الصناعات حتى يكون جزءاً من أجزاء المدينة، و لا يأنف من وضعيتها إذا لم يتمكن من الرفيعة... أصحاب الصناعات ... يأمنون الفقر، و يستجرون القوت، و يكون ما يصل إليهم مستحقاً لا ينبوا عنهم، و مستعراً لا يزايلهم... إن أصحاب الصناعات يشبتون على حالة واحدة فى حسن العيش و إصابة الكفاية، و رأس ما لهم شيء إذا كسر بهم المركب يسبح معهم، و إذا ناموا لم يرقه اللصوص منهم.

ثم يقول: إن الصناعات

و إن كانت كلها عائدة بالنفع، مستحقة للمدح، ففيها تفاضل فى الرتبة، و تفاوتة فى المزية. و متى قنع الإنسان بصغارها، و فيه قوة على اقتناء كبارها، فقد قنع بالدناءة، و كان كالمرأة التى أمكنها أن تصير سيدة فقامت مقام الأمة.

هكذا صار الفكر الإسلامى و المجتمع الإسلامى مجتمع العلم و التطبيق. و صار نبذ التقليد، و الدعوة إلى الاجتهاد و الإبداع مبدأ أساسياً. فصار العقل المسلم ديناميكياً، باحثاً عن الحقيقة و لو فى الصين؛ ينظر باحترام إلى كل من وصل إلى قدر منها، لا يغمط فرداً و لا أمة حقه فيها. فكان موقفهم من كل الحضارات أخلاقياً سامياً. و هذا أساس توجههم نحو الترجمة و تعاملهم معها: الاستفادة من الحقائق التى وصلت إليها الأمم الأخرى، و اختيار النافع منها.

و حين أخذ المسلمون فى نقد العلم الوافد من الأمم الأخرى أعملوا معاييرهم السابقة بكل وضوح، و بلا مواربة. فهذا ابن تيمية - و هو من الفقهاء و المتكلمين - يقول فى نقده لطنطى أرسطو:

إنَّ الأمم جميعهم من أهل العلم، و المقاتلات، و أهل العمل و الصناعات، يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، و يحققون ما يعانونه من العلوم و الأعمال من غير تكلم بجد منطقي، و لا نجد أحداً من أئمة العلم يتكلم بهذا الحدود، لا أئمة الفقه و لا النحو، و لا الطب، و لا الحساب، و لا أهل الصناعات.

إنه يحكم على منطق أرسطو من منظور محدد هو: مدى فائدته في تحصيل العلوم. و لهذا توجه كثير من علماء المسلمين نحو منهجين: الأول هو ما يمكن أن نسميه بمنهج التحليل اللغوي - المنطقي، و قد أعملوه في دائرة أصول الفقه، و علم الكلام، و بعض الكتابات الفلسفية. و الثاني هو المنهج التجريبي الذي عرفه الغرب باسم الطريقة الإسلامية في التفكير، تلك الطريقة التي دعا روجر بيكون في القرن الثالث عشر إلى تعليمها لطلبة أوكسفورد. و وضعوا طرق إثبات العلة قبل طريقة مل الاستقرائية بقرون طويلة.

علينا أن نلاحظ فيما سبق أنَّ المسلمين لم يندؤوا قط التفكير العقلي المجرد، و دليل هذا إبداعهم في الرياضيات، لكنهم ربطوا هذا التفكير بالواقع، فتقدم عندهم علم الميكانيكا، و الفلك، و الهندسة التطبيقية. كل فكرة قابلة للبحث حتى «صناعة إنسان على الموازين الإلهية» كما قال جابر بن حيان. إنَّ الغرض النهائي للتفكير و العلم هو التغير و الترقى لا العث و إشباع الخيال الجامح. صحيح أنَّ المسلمين نبذوا الكثير من الميتافيزيقا اليونانية لأنَّ الإسلام كان بديلاً لها عندهم حتى اسموا هذا البحث بالإلهيات. لكن رفض تلك الميتافيزيقا لا يعنى إهمال التفكير المجرد أو رفض التعقق في هذا النمط من التفكير.

هذه هي الصورة التي كانت عليها الثقافة الإسلامية جملة. و لكن حين أخذ المستشرقون في دراسة التراث الإسلامي في القرن التاسع عشر - قرن الاستعمار و الهيمنة - لم يهتموا إلا بالكتاب التي تعكس الفكر اليوناني أي الغربي. أما «الكتابات الإسلامية» فلم يعطوها اهتماماً، و كأنهم لا يريدون أن يروا في الوجود فكر آخر غير فكرهم الخاص من جهة، و كأنهم يقولون للمسلمين من جهة أخرى إنَّ فكر أجدادكم كان ترديداً للفكر اليوناني، فكونوا مثلهم، و اقبلوا فكرنا المعاصر، فلستم أهلاً بالطبيعة للتفكير و الفلسفة أو العلم و الصناعة.

نحن إذا أمام دعوة استعمارية واضحة و لسنا أمام تحليل علمي شمولي أو سوء فهم عارض. فحين التفت المستشرقون إلى الطابع العملي للفكر الإسلامي قالوا: إنَّ العقل المسلم مادي إلى أضييق الحدود، و عاجز عن تجاوز الواقع لتحليله و تفسيره. لهذا فأنه لا يقدر على صباغة العلم أو بناء الفلسفة المجردة. و الهدف من هذا هو الإيحاء للأمة الإسلامية بأنَّ لديها عجزاً تكوينياً عن ممارسة العلم و الصناعة، و من ثم لا بد من القبول بسيطرة الغرب. هذا مع أنَّ التوجه العملي للفكر الإسلامي لم يكن يعنى سوى شيء واحد: ضرورة توظيف العلم في الصناعات، و تربية حياة الإنسان نحو الأفضل، مع عدم إهمال العلم النظري الذي وصلوا فيه إلى آفاق لم تصلها أمة

من قبلهم. يكفى أن نقف على ما سطا عليه الغربيون من نظريات المسلمين فى الفيزياء _ ومنها قوانين نيوتن الثلاثة _ والرياضيات، مما أسهب فى توضيحه وإثباته يوسف سوزكين، حتى ندرك الهدف الحقيقي من الموقف الغربى السابق من الفكر الإسلامى.

إن دراستنا _ نحن المسلمين _ لثرائنا يمكن أن تتم فى مستويين: الأول التحقيق العلمى النقدى للنصوص، تمهيداً لدراستها تاريخياً، وتحليلاً، والمستوى الثانى هو تفكيك النصوص و قراءتها من منظور معاصر: إن المعنى التاريخى لأي نص شىء، والمعنى الذى يصل إليه القارئ للنص اليوم شىء آخر. حين يقرأ القدماء النص فإنهم يحددون دلالاته فى ضوء المعرفة اللغوية والعلمية التى لديهم، والخبرات التى مروا بها. وحين نقرأ النص نفسه اليوم فإننا نقرأه بالمثل من خلال معرفتنا وخبراتنا، وهى ليست مطابقة بالضرورة لمعرفةهم وخبراتهم. إن هذا النوع من القراءة أمر لا يمكن لأحد أن يتجنبه، بل هو أمر محتّم دائماً، وهو لا ينطوي على أى سوء نية. إن المعنى الذى تقرره للنص قد يكون عين المعنى الذى وصلوا إليه، وقد يختلف، قد يضيق وقد يتسع، وقد نرى فى النص ما لم يروه.

و من هنا تصبح الأفكار القديمة بالقراءة الجديدة مولدات لأفكار قابلة للدخول فى تركيبات مبتدعة. وبهذا تتحقق الروابط، وتكون استمرارية الفكر نوعية لافردية عينية. ومن هنا المنطلق فإن دراستى لمفهوم الديمقراطية فى الإسلام _ ديناً و تراثاً _ ليست وصفاً محضاً، بل هى قراءة للنصوص، وملاحظة لتطبيقاتها فى الممارسة الفعلية، ومحاولة لفهم الغرض من كل مدأ أو سلوك. لتوظيف هذا كله فى رؤية سياسية _ اجتماعية أرى أنها ملائمة لحياتنا الحاضرة.

تلخص هذه المقالة جزءاً من كتابى *التجربة السياسية فى الإسلام _ الديمقراطية والاستبداد*، وترمى إلى التعمق فى دراسة المفهوم التراثى للديموقراطية، وتحليل التجربة السياسية فى التراث، سواء أخذت صورة ديموقراطية أم استبدادية. والغرض من هذا التحليل هو الوصول إلى الفلسفة الصريحة أو المضمرة للديموقراطية، والمبادئ الأساسية التى ارتكزت إليها الممارسة الديمقراطية، وقد يكون فى هذا كله شىء جدير بأن نتغمه ونستفيد منه. و إني أنظر إلى هذه الدراسة باعتبارها تحليلاً فلسفياً يرمي إلى تطوير الرؤية التراثية الإسلامية بحيث تتواءم مع متطلبات الأمة المستقبلية، وآمل أن تنشر الدراسة الكاملة فى وقت غير بعيد، مكتفياً _ الآن _ بعرض الاتجاهات الرئيسية فيها.

أول سؤال يتعين علينا أن نطرحه هو: لماذا الحديث فى الديمقراطية؟ لقد كان فى وسع الكاتب اختيار موضوع آخر، فلم وقع اختياره على الديمقراطية فى التراث؟ لقد كثر الحديث فى الآونة الأخيرة عن الديمقراطية وكأنه لم يعد هناك همٌ فى الوطن سواها. لكننى أجد أن معظم ما يقال هو حديث عن الديمقراطية وليس حديثاً فيها، إنه قصائد فى المدح وليس

حديثاً علمياً في الهيكل العظمي، و العضلي والعصبي لها. ما يجب أن يقال هو هذا الحديث فيها. و من ثم فإنني أعترف بأنني غير مجار للموجة العامة. ثم إن الحديث في الديمقراطية لابد من أن يقود الباحث إلى التجربة السياسية التاريخية للأمة العربية – الإسلامية بحثاً عن مبادئ هذه التجربة، و حقيقتها، و ما يمكن أن يتعلم منها، فهو حديث قريب من تلك الموجة العارمة التي تبحث عن الذات و تعود إليها. يضاف إلى ما سبق أن القرنين الماضيين قد أثبتا أن الثقافة العربية لم تتمكن من استباحة العقل العربي المسلم، بل إن إصرار أي دولة عربية أو إسلامية على نشر الأنموذج الغربي للثقافة لم يسفر إلا عن رد فعل معاكس يمثل في الارتداد بقوة إلى الذات، و تناقص ولاء المواطن للدولة و تصنيفه لها – أحياناً – مع فئة الأعداء الخارجيين للأمة.

و يبدو لي أنه من غير الممكن تغيير البنية الأساسية للثقافة بفعل الضغط الخارجي. فالثقافة – كما نعلم – مزيج فريد من العوامل التاريخية، و اللغوية، و الدينية، و الاجتماعية، تحدد الاتجاهات العامة الرئيسية للأفراد و الجماعات، و هي التي تصنع الهوية الثقافية للأمة. و من ثم فإن التغير في الهوية بطيء جداً من ناحية، و هو – من ناحية أخرى – يسير في اتجاه معين، إذ يقبل ما يتسق مع المنظومة القيمية للثقافة و يرفض ما سواه. لهذا فإن كل محاولة «لتحضير» العرب و المسلمين، أعنى إغراقهم في الثقافة الغربية، ستولد مزيداً من الرفض لهذه الثقافة، و مزيداً من التمسك بالهوية للأمة، إن إعدام الثقافة هو إعدام للذات و حقيقتها، و كل كائن يميل بطبعه لحماية ذاته و الدفاع عنها.

و يشهد عالم ما بعد انهيار المعسكر الاشتراكي موجة شديدة من العداء للعرب و المسلمين. و قد دفعت افتراءات الغرب بكثير من العلمانيين في الدول العربية و الإسلامية إلى صفوف الحركات الإسلامية فكرياً أو تنظيمياً. إن الجميع يحس اليوم أن الهجوم على الأصوليين ليس هجوماً على فئة سياسية بل هو قناع يخفي وراءه كراهية، و هجوماً على الإسلام، و ثقافته. و هكذا بدأنا نلمس حركة في صفوف المثقفين – في العالمين العربي و الإسلامي – قوامها العودة إلى الذات، و تطويرها من خلال التحليل النقدي، إن أكبر مُسرّع لحركة العودة إلى الإسلام هو الغرب، فمواقفه في فلسطين، و العراق، و البوسنة و الهرسك، و جنوبي السودان، و تشاد، و بورما، و غيرها؛ و حرصه على تصوير المسلم كإرهابي في صحافته و أفلامه، كل هذا أخذ يلعب دوراً في توحيد المسلمين، و توعيتهم بهويتهم في مواجهة الثقافة الغربية.

قد لا أكون مخطئاً إذا قلت إن صراع المستقبل هو صراع ثقافات، فالثقافة الغربية تحس بتفوقها، و تنظر إلى غيرها نظرة دونية، بل هي بدأت باستشعار خطر الثقافتين الكونفوشوسية أولاً و الإسلامية ثانياً. و يتولد لدى الغرب بصورة مطردة الشعور بالحصار. و هو يتخذ من هذه المخاوف و المشاعر مبرراً للمضي في برامج التسلح غير التقليدي. مثلما يحرص على

مهاجمة دول هاتين الثقافتين الراضة للثقافة الغربية، مثلما فعل مع الصين حيث وضع على أبوابها حصان حقوق الإنسان والديموقراطية. وهو يشجع كل نزاع أو خلاف أو حرب بين دول هاتين الثقافتين المالكة للطاقة والمواد الخام. ويعمل كل جهده لتجريدها من الأسلحة، و منع غو آلتها العسكرية. ونحن نشاهد استغلال الغرب شبه اليومي للمنظمات الدولية، والقانون الدولى، أعنى قانون مصالح الغرب، والشرعية الدولية التى لا تعنى أكثر من شرعية مصالح الغرب فى فرض ثقافته، ومصلحه، حتى على حساب سيادة الدول الأخرى، ومصلحتها الأكثر أساسية.

إن حركة مواجهة الغرب أو الشمال تحتاج إلى عقود قليلة حتى تتبلور، وتظهر مؤسسات دولية منافسة للمؤسسات التى يسيطر عليها الغرب بالكلية. ويظهر تكتلات تضم ٨٥% من سكان الكوكب ستظهر الحاجة ماسة إلى الأطر النظرية التقدمية سياسياً، واجتماعياً، واقتصادياً، لمواجهة الأطر الغربية من جهة، وتحقيق التقدم المطلوب من جهة أخرى. وبمثل هذا التقابل الثقافى المتكافئ سيبدأ الغرب بخسران أسواقه، والمصادر الرخيصة للمواد الخام، والطاقة. ونحن إذن جزء من العالم القادم المحتاج إلى فلسفة للتقدم، وإعادة بناء التراث وفق خطوط تضم قيم الحرية، والمساواة، والديموقراطية، والعلم، والتصنيع الثقيف، بحيث تفرض هذه المفاهيم نفسها على جميع الدول العربية والإسلامية فى آخر الأمر.

بجئنا عن الديموقراطية فى التراث لايرمى إلى الكشف عن صنم لنعبده، بل يرمى إلى تحليل تجربة سياسية بكل ما فيها من نجاح وإخفاق، لتأخذ بالنافع ونظوره فهو جزء من مادة بناء مستقبلنا، وهذا هو المبرر الأساسى لهذه العودة إلى الذات الماضية.

ولكى تكون هذه الدراسة التحليلية جدية حقاً فإنه لابد من التحقق من وجود وقائع ثابتة، لامنحولة ولا محرفة، ومتكررة بحيث يمكن الاستدلال منها على مبادئ كلية، فالواقف الشاردة لاتسوغ قاعدة. وينبغي أيضاً أن نتجنب القراءة الاستهائية للتراث، وهو أمر يفضلهُ جُلُ الإسلاميين، والقوميين. علينا أن نتعرف إلى كل الاتجاهات، تلك التى نحب، وتلك التى نكره، وأن نقرأ السطور وماوراءها وهو الأكثر أهمية. وعلى سبيل المثال فإن إسقاط الحوار لشرط القرشية فى رئيس الدولة تابع من مبدأ المساواة بين جميع المسلمين إذ لا فضل لعربى على أعجمى بنسب. كما كان الخلاف بين بعض فرق الشيعة وأهل السنة خلافاً حول أساس المشروع فى الحكم أهو الدين أم النسب أم الأمر الواقع. ونحاز المعتزلة إلى مشروعية الإنجاز. إن قول بعض الشيعة بفكرة الإمام المعصوم يتعارض مع الفكر الديموقراطى الذى يقرر فيه الشعب الأهداف العامة والخاصة العليا فى الدولة. وعلينا حين ندرس هذا أن نفهم مسوغاته التاريخية، لأنه لا فكرة مطلقة، بل كل قول رهين بظروفه. فتمسك الشيعة بالمرجعية الدينية فى السياسة ناجم عن طبيعة العصر الذى قامت نهضته وعظمته على أساس الدين.

إنَّ غرضنا أن نجرد دراستنا من أخطاء القراءة الأيدولوجية للتراث، تلك القراءة التي تلغى حقيقة التراث بإسقاطها حقيقة معاصرة عليه أو تحويله إلى حقيقة مطلقة لتناسب الحاضر أيضاً. ليس مطلوباً ولا ينبغي أن يكون مطلوباً مثلاً أن نبحث عن أصول، ديمقراطية في تراثنا أو أن نوجد مثل هذه الأصول، لأنَّ عدم وجودها لا يعنى إسقاط الحاضر للخيار الديمقراطي، كما أنَّ وجودها ليس ضرورياً لانتفاء خجلنا من ماضينا. إننا نبحث موضوعياً لنصل إلى حقائق كلية نافعة.

و يجدر بنا قبل أن نفحص التجربة السياسية في الإسلام أن نقرر بعض الحقائق الأساسية العامة في الديمقراطية. إنَّ الديمقراطية هي نظام الحكم الوحيد الذي يملك مسوغاً عقلياً له، إذ لا يوجد مسوغ عقلي للحكم الواحد أو القلة للأكثرية، و من ثم فإنَّ الديمقراطية وحدها هي النظام الذي يصون المصلحة العامة، و يرمى إلى توفير الشروط اللازمة لإيجاد مجتمع متحضر يؤمن بحرية الفرد، و المساواة، و التسامح الديني، و حرية الفكر، و الترقى الثقافي، و الوقاية من المخاطر. و من هنا ينفرد هذا النظام بقيام الأمة باختيار حكامها و من يتولون المناصب العامة العليا فيها، مع حقها المطلق في محاسبتهم، و عقابهم. و الديمقراطية وحدها هي النظام الذي يحدد فيه الشعب أهداف السياسة العامة، و يقيّم وسائل حكامه من جهة توفيرها للرخاء، و القوة و العدل، و الحرية للأمة كلها.

مثل هذا النظام لا يمكن أن يكون وليد الطبيعة العفوية بل هو ثمرة الجهد الإنساني في التغلب على الاستبداد بأشكاله المختلفة، و من هنا يقرر المفكرون السياسيون أن الديمقراطيات بدأت بثورة، لكنّها تطورت عبر النشوء و الارتقاء. و إنَّ ديمقراطية رشيدة تماماً هي هدف جديد في التاريخ، و كانت أبداً و لا تزال أمراً نادراً. ثمَّ إنَّه «على كل شعب أن يكسب ديمقراطيته بنفسه، فالديمقراطية ليست شيئاً يمنحه شخص ما لشخص آخر. و إجراء انتخاب أو انتخابين - فيما يقول لبيسون - لا يخلق ديمقراطية.

إنَّ المسائل التالية هي مقياس ديمقراطية أي نظام سياسي: أن يتمتع الشعب بالسلطة المطلقة غير المقيدة، و أن تقلأ المناصب العليا بالانتخاب لا بالتعيين، و أن تكون الحريات المدنية مضمونة بالفعل لا بالقول وحده و أن تكون السياسة العامة موجهة لتحقيق المصلحة العامة لامصلحة الحاكم أو فئة أو طبقة، و أن يوجد قضاء كفؤ مستقل، يحكم بقانون ديمقراطي، لا برغبات الحكومة أو الحاكم. و السمة الأخيرة للنظم الديمقراطية أن يكون تغيير أي جزء من نظام الحكم ممكناً بالأساليب السلمية و بإجراءات متفق عليها في الدستور.

و الآن، هل شهدنا تاريخياً قيام حكم ديمقراطي؟ و هل كان الحكم دينياً كما يقال في الغالب؟ لقد نقلت كتب علم الكلام قول الخوارج للإمام علي: «لاحكم إلا لله». ورد الإمام قائلًا: «نعم، لاحكم إلا لله، و لكنكم تقولون لا إمارة، و لابد للناس من أمير ير أو فاجر». و

فی عصر لاحق قال أحد فقهاء الشافعية: «إنه لا سياسة إلا ما وافق الشرع». فرد عليه ابن عقيل الحنبلي بقوله: «السياسة ما كان فعلاً، يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، و أبعد عن الفساد، وإن لم يصفه الرسول ولا نزل به الوحي. فإن أردت بقولك «ما وافق الشرع» أنه لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت «لا سياسة إلا ما نطق به الشرع ففقط و تغليط للصحابة... و لو لم يكن إلا تحريق المصاحف فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة». (ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة، ص ١٢-١٣).

و الأحكام السياسية و القضائية و الإدارية _ أي المعاملات بلغة الفقه _ مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة «درء المفسد و حفظ المصالح أو جلبها». و إذا كانت السياسة في الإسلام تحقيقاً لمصلحة المسلمين فإنها تشمل بهذا المصلحة العامة و الخاصة. يقول أبو الحسن العامري، و هو من فلاسفة القرن الرابع الهجري: «السياسة تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس بقدر ما يمكن فيه في وقته»، فهي ترتبط بالممكن في كل وقت، و تهدف لرفاه الفرد، و مصلحة الأمة.

لقد ارتبطت السياسة في أهدافها، و أدواتها، بدستور المسلمين و هو القرآن. إنه الدستور الذي يخضع له الناس كافة، و لا شيء يعلو عليه، لا إرادة الحاكم، و لا إرادة الأمة، و لا أحد يخرج عن قواعده العامة، فالمواطنون جميعاً متساوون أمام القانون. و لهذا جرد الإسلام المحاكم من القدرة على الاستبداد بالتشريع، و ساوى بينهم و بين المواطنين في الخضوع للقواعد العامة لهذا «القانون» المكتوب، و المنشور، و المعلوم من كل مسلم. و أمر المسلمون بحراسة دستورهم و لو بالقوة ضد الاستبداد، إذ تقرر بوضوح تام «أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».

لقد نجح الإسلام في توحيد المسلمين على أساس العقيدة التي حلت محل العصبية القبلية. و قرر الوحدة الوطنية على أساس الدستور، و مبادئ العدالة، و الحرية، و المساواة، و الشورى. فكان الناس يختارون خليفتهم بالانتخاب، و الرأي العام فاعلاً في الحياة العامة، رقابة و احتجاجاً، و وقاية، و تعوضاً. و من هنا فإن هذه التجربة جديرة بالتحليل و الدراسة:

أولاً: فلسفة الديموقراطية

ينكر المستبد حق أي فرد بالشك في أحقيته بالحكم أو وجود مقياس لتقييم أفعاله، مثلما ينكر الحاجة إلى تسوية أفعاله، لاعتقاده بأن إرادته الاعتبارية هي محكمة الاستئناف العليا في الدولة. و هكذا فإن الاستبداد نظام يزدري مطالب العقل، و العدالة. و بالمقابل فإن الديموقراطية تحس باستمرار الحاجة إلى تبرير أفعالها بالإشارة إلى مقتضيات العقل، و العدالة، و إرادة الأمة، و مصلحتها، و هي تعترف بأخطائها، و تقبل تقسيمها، و محاسبتها. و من

هنا تستند الديمقراطية إلى منظومة فكرية تسوغ أفعالها، وأهدافها، وفلسفة الديمقراطية في الإسلام قوامها العدالة القانونية، والاجتماعية، والشورى الملزمة للحاكم، وحرية الفرد، ومبدأ المساواة، ومنظومة القيم الخلقية كما عبّر عنها دستور الأمة، وصاغتها حكمة الرسول(ص)، ورسختها التجربة الاجتماعية. ومن هنا لم تفهم الديمقراطية باعتبارها ذلك القرار الذي يتم الوصول إليه بطريقة ديمقراطية و يحظى بتأييد الأغلبية أو الإجماع. إن كل قرار يتعارض مع الدستور أو مصالح الأمة العليا لا يمكن أن يكون قراراً ديمقراطياً. ترى لو اتفقت الأمة على إلغاء الدستور والبرلمان، فهل يكون هذا القرار ديمقراطياً؟ إن القرار الديمقراطي إلا لأن بعض الحكام قد وجدوا فيه أسلوباً يمكنهم من تقرير جرائمهم تحت ستار الموافقة الشعبية الديمقراطية.

إن المقوم الفلسفي للديمقراطية إذن هو مجموعة الأفكار، والمثل، التي يتم التعبير عنها، والتي تفسر سياسة الحكومة. وسأعرض لهذه الأفكار تباعاً:

أ) لمن السيادة؟

عبّر المفكرون في الإسلام عن فكرة السيادة بألفاظ «الرئاسة العامة» و «الملك». يقول الإمام الرازي: «إن الرئاسة العامة هي حق الأمة، التي لها أن تعزل الإمام إذا رأت موجباً لذلك، لأنها ولته الأمر أصلاً وما هو إلا وكيل عنها. وللأصل تنحية الوكيل إذا رأى الخير في هذه التنحية». وترتبط سيادة الأمة بكون السياسة رعاية للمصالح العامة بما لا يتعارض والشرع.

ب) الحاكم الوكيل

مادام الحاكم وكيلاً للأمة وليس سيداً لها فإن صفات الأمانة، والصدق، والشرف، ترقى إلى أهمية الصفات المتعلقة بالكفاءة. ومن ثم يفدو الحاكم هو النموذج للجهاز التنفيذي. ومكانة النموذج أو القدوة هامة جداً في التجربة السياسية في الإسلام. بعد فتح المدائن حمل الفياء إلى عمر بن الخطاب فدهش لكثرة الأموال والجواهر، فقال: إن قوماً أدوا هذا لأمناء، فقال له علي بن أبي طالب: إلك عففت فعفت رعيته، ولو رعت لرعت.

يستدل من الممارسة السابقة على أمرين: الأول أن الديمقراطية لا تستند إلى وجود دستور ديمقراطي فقط فهذا غير كاف، وإنما تستمد قوتها من تغلغل هذا الدستور في ثقافة المجتمع، وفي التربية، بحيث يشعر الناس أن هذا الدستور متسق مع وقائع حياتهم الاقتصادية، والاجتماعية، والقيمية، فهم أصحابه. الثاني - وهو ما فطن إليه عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب - أنه لا قيمة لدستور ديمقراطي إذا كانت الحكومة في تأليفها أو ممارستها غير ديمقراطية.

ج) إلزامية الشورى

يظن بعض الناس أن الشورى مبدأ لا يحتم على الحاكم العمل بآراء من يستشيرهم. إنهم يفهمون الشورى في هذه الحالة على منوال الاستشارة الشخصية في الحياة اليومية. أما الشورى في الإسلام فليست كذلك أبداً. ولنبداً بتقرير المبدأ:

جاء في القرآن الكريم: «و أمرهم شورى بينهم»، و «شاورهم في الأمر». لنلاحظ أن «الأمر» قد نسب إلى الأمة في الآية الأولى (و أمرهم شورى بينهم)، مما يفيد أن موضوع الاستشارة هو الشؤون العامة لا الموضوعات المحددة دينياً بنص. و لهذا يقول الزمخشري في «الكشاف» شرحاً للآية الثانية: إن «الأمر» في الآية هو الحرب و نحوه، مما لم ينزل عليك فيه وحي لتستظهر برأيهم، و لما فيه من تطيب لنفوسهم، و الرفع من أقدارهم». و هذا مكمل لقول الرسول الكريم: «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم». قال أبوبكر ذات يوم: «إنما أنا رجل منكم، و لست أحكم جباراً، و إنما أشير عليكم و تشيرون علي، فانظروا الآراء و محصوها، ثم اجمعوا على أرشدها». و قد قرر ابن عربي أن «الشورى بين الناس من غير تمييز و لا استثناء، واجبة في أصول الشرع و قواعده. و قد وقع ذلك من الرسول المعصوم فمن دونه».

موضوع الشورى إذن هو الشؤون العامة للأمة. و العلة في هذا أن أصل السيادة لله. و حين جعل في الأرض خليفة يعمرها، صارت إرادة الله شارعة، و إرادة الأمة فاعلة و الأمة لا تجتمع على ضلالة إذ يستحيل التأمر منها جميعاً، كما يستحيل، باتساع حجم المشاركين، احتجاب الحقيقة. و لهذا صارت الشورى طريقاً لاكتشاف الطريق الأصوب. و ما دامت السيادة قد صارت للأمة، و الشؤون العامة هي شؤون الأمة المحتاجة إلى قرار، فإن على الوكيل – أي الحاكم – أن يرجع إلى الأصل الموكل حتماً. يقول الرسول الكريم: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». و لهذا كانت الشورى في الإسلام ملزمة للحاكم من جهة، و عامة في الناس من جهة ثانية.

تكشف تجربة الشورى في الإسلام عن أنها كانت طريقاً متميزاً لتفعيل المجتمع، و توسيع حجم مشاركة الأفراد في الشؤون العامة. فالذي يشارك في الشورى لابد من أن ينظر في الآراء – كما قال أبوبكر – و يحصها، و يصوت إلى جانب أرشدها. و عندئذ يحس كل فرد أن القرار كان قراره الشخصي، مما يزيد من تقبل الأمة للقرار، و تنفيذه بحماس و همة. كما يتبين من التحليل السابق أن الحاكم لا يخرج في الشورى عن كونه مواطناً عادياً.

إذا قلنا إن الشورى عامة فهذا القول هو من حيث المبدأ، فالحقيقة أن الشورى تعمُ فيما هو عام، و تخصُ فيما هو خاص، ذلك أن «أكثر الناس لا يفقهون»، أي في القضايا المتخصصة، فيسأل الحاكم عندئذ أهل الذكر و الاختصاص. و من هنا قال صاحب الفخري: «على الملك أن يشاور في الملهمات خواص الناس و عقلاءهم، و من يتفرس فيه الذكاء، و العقل، و جودة الرأي، و صحة التمييز، و معرفة الأمور».

لقد حقق نظام الشورى - فضلاً عما ذكرت - مطلبين أساسيين لكل نظام ديمقراطي، و هما: الطاعة التامة من الأمة و تجاوز صراع الأكثرية مع الأقلية. و يمكن القول من الجهة الأولى إن المواطنين يطيعون الحكومة لسببين: الأول شعورهم أن موظفيها يعملون بصورة مشروعة، أي طبقاً للدستور و القانون؛ و الثاني أن الحكومة تطلب منهم عمل ما هو صحيح، و في مصلحتهم، و يحظى برضاهم. فإذا كانت الأحداث أو الإجراءات العامة للسياسة محددة بالشورى - أي ديمقراطياً - فمن الطبيعي أن يشعر المواطن بأنه موافق على الإجراءات، و الأهداف، فيعمل بها، و يطيعها، و يُعَدُّ عمل الموظف تنفيذاً لإرادته هو أي المواطن. يقول ابن طبطبا: إن الطاعة «هي الأصل الذي ينتظم به صلاح أمور الجمهور، و يتمكّن به الملك من الانتصاف للضعيف من القوى، و القسمة بالحق». و نحن نعلم أن حكم الخليفة عثمان قد سقط حين فقد طاعة الأمة.

أما مسألة الأكثرية و الأقلية فهي واحدة معضلات الديمقراطية، ذلك أنه مادامت الأكثرية هي التي تحكم في الديمقراطية فإنها عرضة لأن تكون استبداد الأكثرية بالأقلية. و من هنا وجدت في الديمقراطيات الحديثة آليات تضمن عدم طغيان الأكثرية على الأقلية. لكن كثرة اللجوء إلى هذه الآليات يَمَكِّن الأقلية من عرقلة قرار أو عمل الأكثرية. و لهذا كثيراً ما يكون القرار في هذه الديمقراطيات بمثابة تسوية بين الفئتين، تضمن لكلٍ منهما الحد الأدنى من المصالح. و قد تتعارض التسوية أحياناً مع مبادئ العدالة.

و لكي لا تكون الديمقراطية نظام الصفقات و التسويات، و للحيلولة دون صراع الأقلية و الأكثرية فإنه لا بد من أن يكون الهدف دائماً هو الوصول إلى الحقيقة الموضوعية التي يقوم عليها الدليل القاطع أو الراجح. و في الشورى يتسع النقاش و الحوار، و الرأي الذي يؤخذ به ليس رأي الأكثرية أو الأقلية بل الرأي الصحيح. و قد رأينا في تطبيقات هذا المبدأ أن الأمة كلها كانت تأخذ أحياناً برأي فرد عادي لأن رأيه كان الأرشد. غير أن الوصول إلى هذا مشروط بمشاركة الأمة، و كفاءتها. و لهذا قال كثير من الفقهاء إن التقليد محرّم في الإسلام، و وصف المقلد بأنه «إمعة». فصار الاجتهاد بمعنى إعمال الفكر قدر الطاقة - فرض عين. يقول البدري: إن المكلف بالاجتهاد هو المكلف بالشرع أصلاً، بمعنى أن كل مواطن، عاقل، بالغ، مكلف بتحري الحقيقة في الشؤون العامة، مادام التكليف - على حد قوله - «قضية شخصية مجردة». و لإدراك الاجتهاد العام للأمة - أي القرار - لا بد من ضرورة الإذعان للبرهان، لأن الحق واحد غير مختلف، و لا متعارض أبداً. و لذا فإذا قام البرهان على شيء يصير هذا الشيء حقاً. و إذ هو كذلك يجب اتباعه، و ترك ما سواه [و هو] الذي لا بد بالضرورة أن يكون باطلاً. و بهذا نتبين أنه لا قيام لشورى حقيقة بغير ارتفاع درجة العقلانية، و شيوع العلم في الأمة، مما يكشف عن النهج العلمي في إدارة الشؤون العامة في الإسلام.

(د) الحرية

يقوم الإسلام على الإيمان المطلق بحرية الفرد في الدين، و السياسة، و الاقتصاد. فـ «لا إكراه في الدين»، لأنه «قد تبين الرشد من الغي» «للعقل، و حين قَدِمَ وفد من النصارى للحديث مع الرسول الكريم، و أرادوا الصلاة، أذن لهم أن يصلوا في مسجده و هو يقول «من قذف ذمياً مَدُّ له يوم القيامة بيساط من نار»، و «من آذى ذمياً فأنا خصمه، و من كنت خصمه خصمته يوم القيامة».

نظر الإسلام إلى أصحاب الديانات السماوية كمواطنين، فلم يدع قط إلى مقاطعتهم، جاء في القرآن الكريم: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، و لم يخرجوكم من دياركم، أن تبرؤهم و تُقسطوا إليهم، إنَّ الله يحب المقسطين، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين، و أخرجوكم من دياركم، و ظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، و من يتولهم فأولئك هم الظالمون». و يعتقد بعض الناس أنَّ «الجزية» تتعارض مع فكرة الحرية الدينية في الإسلام. فليستمع هؤلاء إلى قول البخاري: «إنَّ الجزية لم تجب على من وَجِبَتْ عليهم لأجل كفرهم، و إنما وجبت لأجل حرهم لنا، فهي تعويض لنا عما ضاع منا في حربهم. و لهذا لم تجب على النساء و الذراري و نحوهم ممن لا يصلح للحرب». أليست هذه الجزية أقل و أكرم من تلك التي ندفعها اليوم لأمريكا و بريطانيا و فرنسا عن يد و نحن صاغرون؟ ألا يدعون أن المليارات التي يأخذونها من أمتنا هي تعويض لهم عما فقدوه في حربهم لنا... على أن حرهم لنا - كما يسميها مفكرنا - حرب صعلكة، أعنى حرباً عدوانية؟!

للحرية في الإسلام مفهومها، فهي ليست فكرة مطلقة أو شعوراً وهمياً باللامحدود، إنها فكرة اجتماعية، لهذا أفتى الفقهاء بأنَّ للحاكم أن يحدد أجور الصنائع، و الأطباء و أمثالهم بالرغم من أنَّهم أحرار - في الأصل - في تحديد أجورهم، كما أفتوا بجواز تحديد أسعار الفلات، و ما هذا إلا لفرض واحد و هو أن لا تتحول الحرية - في مجال الاقتصاد - إلى استغلال ينتهك مبدأ العدالة. و الحقيقة أنَّ الحرية غير المحدودة بهذا البعد الاجتماعي و القيمي لا تتسق مع مبدأ المساواة، بل هي أداة لإبطال المساواة.

و لتأكيد الحرية الاقتصادية و حق الملكية نسوق هذه الحكاية: أراد عمر بن الخطاب أن يشتري دار العباس عم رسول الله (ص) - القرية من المسجد النبوي ليضمها إليه - فأبى العباس بيعها، فقال عمر إنه سيغلبه عليها، أي سيأخذها قسراً باسم المصلحة العامة، و من خلال قانون دفاع كما نفعل اليوم، فدعاه العباس للجوء إلى القضاء، فكان القاضي سلطة فوق المواطن و رئيس الدولة معاً؛ ف قضى للعباس، و تراجع عمر عن موقفه. هنا وقف العباس و تنازل عن داره ليوسع بها المسجد، إنَّ ملكية المواطن في الإسلام لا تُتزعزع بغير رضاه، ولو للمصلحة العامة... فانظروا هذا مع ما نعلم.

احترم الإسلام الفرد حتى أفتى بعض الفقهاء بـ «جواز قتل الجماعة بالواحد إذ القتل معصوم وقد قُتلَ عمداً، فاهداره داع إلى خرم أصل القصاص، واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل، إذا عُلِمَ أنه لا قصاص فيه». و أفتى الإمام مالك «بسجن المتهم بالسرقة، و ضربه تعذيباً له حتى يُقرَّ، مراعاة لمصلحة أصحاب الأموال الذين لا يتمكنون من إقامة البيّنة على السارق». و كان مبدأ «درء الحدود بالشبهات»، من أهم المبادئ الإسلامية الرامية للحفاظ على حقوق الفرد، و حريته، و كرامته، و قد عدَّ الإمام مالك حصول البيعة بالإكراه باطلاً، فأفتى بأن لا بيعة للمنصور في أعناق الأمة قياساً على بطلان طلاق المكره.

و قد تمتعت المرأة بحقوقها و حرياتنا المدنية. نادى رسول الله يوماً فقال: أيها الناس أقبلوا إلى، فتراكض القوم، و رأى رجل امرأة تجرى نحو رسول الله، فقال لها: لقد نادى الناس فما شأنك؟! فردت عليه قائلة: و يحك، أو لست من الناس؟ و شاركت المرأة المسلمة في الحياة العامة؛ فالسيدة عائشة كانت أحد مصادر المعرفة الدينية لقوله عليه السلام: «لتأخذن نصف دينكم عن هذه الحميراء». و موقفها من الخليفة عثمان، و معارضتها له معروفة، و كذلك خروجها مع طلحة و الزبير على الخليفة على بن أبي طالب. و قد أقرَّ القرآن للمرأة بحق الرقابة، و الاحتجاج، كما سئرى بعد قليل.

هـ المساواة

لكي ندرك أبعاد مفهوم المساواة في الإسلام أقترح عليكم أن نميِّز بين المساواة السلبية و المساواة الإيجابية. أما الأولى فتعني وجود معاملة متساوية، و من ثم فإنّه من غير الممكن أن تتوافر للمواطنين المساواة السلبية بغير يقظة دائمة منهم، و وجود تدابير و قائية تمنع وجود معاملة غير متساوية. إنَّ وجود هذا الضرب من التمييز – سواء بنى على الأصل و المنبت أو الجنس أو الدين – مدعاة لتقسيم الأمة. أما المساواة الإيجابية فتعني تكافؤ الفرص تكافئاً حقيقياً في الواقع، أي إلغاء تأثير المال و المكانة، و إلا فإنَّ الاعتراف بالتفاوت بدءاً يعنى عدم المساواة، لتفاوت القدرات، و الحرية.

و في التجربة الإسلامية غاذج كثيرة و تطبيقات عدة لمبدأ المساواة. قابل رسول الله (ص) وفد بني عامر، فقالوا له: أنت سيدنا، فرد عليهم قولوا بقولكم، و لا يسخرن منكم الشيطان، السيد هو الله. و قد أبصّل الإسلام مكانة النسب، فهذا هو الرسول يقول لسعد بن أبي وقاص: «إنَّ الله ليس بينه و بين أحد نسب إلا طاعته»، و يحذر قريشاً، و بنى عبد مناف، و عمه العباس، و ابنته فاطمة، و يقول لهم: «اشترؤا أنفسكم لا أغنى عنكم من الله شيئاً. لى عملي، و لكم عملكم». و ما هذا الا لإيمان الإسلام بالحرية و المسؤولية الفردية.

إنَّ حكاية عمر بن الخطاب مع جبلة بن الأيهم و عمرو بن العاص أنموذج للمساواة السلبية التى تلغى التمييز فى المعاملة، مثلما هى مثل أنموذج لتساوي جميع المواطنين فى الدولة أمام القانون. وقد أثمرت عن الرسول (ص)، و على بن أبى طالب (ع)، مواقف كثيرة مماثلة، فلا أحد فوق القانون حتى الرسول نفسه... هذه هى ديمقراطية الإسلام، و فهمه للمساواة. يقول ابن الخطاب: «و الله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال، و جئنا بغير عمل، فهم أولى بمحمد مئاً يوم القيامة، فإنَّ من قصر به عمله لا يسرع به نسبه». و سنرى تطبيقات أخرى عند حديثنا عن وظيفة الحاكم فى الإسلام.

أثار الإسلام لأوّل مرة مسألة المساواة أمام القانون، و عالج فيها قضية من أخطر القضايا. هل يعد تطبيق القانون على جميع الأفراد تطبيقاً صحيحاً للديموقراطية؟ إنَّ الحكم على الناس من خلال قانون ذي مضمونٍ أو روحٍ أو قصدٍ أو نتائج غير ديموقراطية لا يحقق الديموقراطية، فكلنا نعلم أنَّ هناك قوانين يجب خرقها و التمرد على فارضيها، تمسكاً بالديموقراطية. و لهذا كانت المساواة بين المواطنين فى القانون عام المجاعة وقف الحدّ، لأنَّ تطبيق هذا القانون فى تلك الظروف لن يحقق المساواة.

فهم المسلمون «المساواة أمام القانون» باعتبارها التطبيق العادل للقانون: «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط، شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين. إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا». و لهذا حرص المسلمون على إنشاء مؤسسة القضاء، و إقامة ما يشبه قضاء النقض، إذا تعارض الحكم مع نص أو قياس ثابت أو إجماع. و كان رئيس الدولة يعتر بخضوعه لأحكام القضاء، و بخاصة حين تخالف أحكامه.

(و) العدالة الاجتماعية

يتساءل الباحثون اليوم عما إذا كان ارتفاع مستوى المعيشة هو علة قيام الديموقراطية أم أنَّ الديموقراطية علة لارتفاع مستوى المعيشة. و قد أجابت التجربة الإسلامية على هذا السؤال. فالمجتمع الإسلامي الأوّل لم يكن مجتمع الرفاء و الثروة فى البداية، لكنّه كان ديموقراطياً ثم صار وافر الثروة. و تفسير هذه الحقيقة – كما سيبيّن الفارابى – أنَّ النشاط الاقتصادي يزدهر فى مجتمع الحرية و القانون، و يتدهور فى دول الاستبداد.

أدرك الإسلام و المسلمون تأثير الحقوق السياسية و القانونية للمواطن بالعوامل الاقتصادية. فإذا لم تكن الظروف الاقتصادية مواتية فإنَّ الناس – أعنى الفقراء – لن يستطيعوا الاختيار بحرية، و لن يقدرُوا على تنفيذ ما يختارون. الفقر يعلم العبودية، و الغنى يُعلّم التمرد و الاستبداد بالآخرين. و المجتمع الذى يعانى من خلل فى تقسيم الثروة ينقسم ضرورة إلى سادة و عبيد، و ليس فى وسعه أن يكون مجتمع أحرار.

إننا نعلم أن الإسلام قد قَدَّسَ العمل، و عدَّه حقاً لكل مواطن، و أن توفيره واجب ضمني يقع على كاهل الحكومة كما سألين الآن، لكنّه بالمقابل أبطل القدرة على الاستغلال حين حرّم الربا و كنز المال، «كي لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم». و القرآن صريح في هذا: «إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى». و من القواعد الكلية المشتقة من الممارسة النبوية تخصيصه غنائم موقعة بنى النصير للمهاجرين عدا رجلين من الأنصار فقيرين. و بهذا فإن الدولة ملزمة بتوزيع جزء من المال العام على المحتاجين للتقليل من شدة التفاوت بين الفئات الاجتماعية. فالطبقة المتوسطة هي دعامة الديمقراطية و أساس استقرارها. و كان عمر بن الخطاب يؤمن بحق كل مواطن في التمتع بالعدل الاجتماعي، فللذميين عنده حق في بيت المال إن عجزوا.

ز) الحاكم الديمقراطي

يتم انتخاب الحاكم في الإسلام من قبل مجلس متخصص، يتصف أعضاؤه بالعدالة، و العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على شروطها، و الرأي، و الحكمة، المؤدين إلى اختيار الأصلح و الأقدر على تدبير المصالح. و يتبع هذا الاختيار استفتاء شعبي. إن طاعة الحاكم مرهونة بتقيده بالدستور، و قيامه بواجباته، و محافظته على مصالح الأمة، و أمورها، و تحقيقه للعدل. فإن قصر في هذا كان للأمة أن تعزله، و تحاسبه، و تعاقبه. أما إذا أوصى رئيس الدولة لشخص كان عمله هذا بمثابة الترشيح ليس إلا، فإمامته غير صحيحة، و لا نافذة حتى يعقد له، و لا عقد إلا برضى الأمة و ذلك المجلس.

في خطاب عمر بن الخطاب إثر توليه الخلافة تحديد دقيق لواجبات رئيس الدولة، قال:

لکم علیّ ألا أجتبی شیئاً من خراجکم، و لا ما أفاء الله علیکم إلا من وجهه. و لکم علیّ إذا وقع فی یدی ألا یخرج منی إلا فی حقه. و لکم علیّ أن أزيد عطایاکم و أرزاقکم إن شاء الله، و أسدّ ثغورکم. و لکم علیّ ألا ألقیکم فی المہالک، و لا أجبرکم - أي أحبسکم - فی ثغورکم، و إذا غبتم فی البعث فأنا أبو العیال حتی ترجعوا إلیهم، فاتقوا الله عباد الله، و أعینونی علی أنفسکم بکفها عنی، و أعینونی علی نفسی بالأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، و إحضاری النصیحة فیما و لانی الله من أمورکم.

الحاکم الديمقراطي مسؤول إذن عن أمن الوطن و الأمة، داخلياً و خارجياً، و ليس له أن يتعدى على أموال المواطنين بغير ما هو حق، و ليس له أن ينفقه فيما شاء، و عليه أن يحقق الرفاه للمواطنين قدر الطاقة، و عليه أن يقبل النصيحة و المشورة. و دُع عمر أحد ولاته و قال له: ماذا تفعل إذا جاءك سارق أو ناهب؟ فقال الوالي: أقطع يده، فقال له عمر: و إذن، فإن جاءني منهم جانع أو عاقل فسوف يقطع عمر يدك.

إن أبرز دلائل ديمقراطية الحاكم عدم تصرفه في المال العام، و قد عُدَّ تاج الدين السُّبكي إنفاق الحاكم للأموال العامة في بناء القصور، و شراء فاخر الثياب، و الركوبة، و الإنفاق على الشعراء، و الفنانين، حراماً؛ بل إنَّ الإمام يحيى بن الحسن قد عُدَّ ما يجمعه هذا الحاكم من أموال من المسلمين غصباً، و طالب بعدم دفع الأموال إليه، و حَمَلَ الزَّرَاعَ و التجار إنَّهم ذلك كما سنرى. يقول الإمام علي بن أبي طالب، يوم توليه الخلافة عقب قتل عثمان:

إنما أنا رجل منكم، لى ما لكم، و على ما عليكم، ألا إنَّ كل قطعة قطعها عثمان، و كل مال أعطاه من مال الله فهو مردود فى بيت المال، فإنَّ الحق لا يظله شيء. و لو و جدته قد تزوج به النساء. و تملك الاماء. و فرق فى البلدان لرددته، فإن فى العدل سعة، و من ضاق عليه الحق فالجور عليه أضيق.

و لم يكن للحاكم فى الإسلام فى ذلك العهد أي امتياز مالى على المواطنين. من واجبات الحاكم الأساسية العدل، أي التطبيق الصحيح للقوانين على المواطنين كافة، لا استثناء لنفسه أو لحكومته. يقول عمر بن الخطاب: إني وليت عليكم من وليت ليحجزوا فيما بينكم، و ليقسِّمُوا فيكم، لا ليتناولوا أبشاركم أو ينتهكوا أعراضكم. فمن كان له قِبَلُ أحد من عمالي مظلمة فليقم، فإني منصفه. فقال عمر و بن العاص: إلك يا أمير المؤمنين إن فتحت هذا الباب على عمالك كَثُرَ الشغل عليك، فقال عمر: دعنا من ذي، فوالله لأسوين بين الناس، و كيف لا أفعل و قد أقاد رسول الله (ص) من نفسه. إنَّ الجهاز الحكومي مفرغ بإيجاد الأعذار لعدم محاسبته، لكنَّ الإدارة — التى تتعدَّى على حقوق المواطنين و حرياتهم أو تتجاوز القانون فى عملها — هى الطريق الأسرع لزوال نظام الحكم، و قد أدرك عمر بن الخطاب هذا، حتى و هو يحاسب ابن خاله خالد بن الوليد.

و لكن، ماذا لو لم يعدل الحاكم؟ لقد وضع الإسلام آليات للتخلص من الحاكم الظالم، و المستبد. يقول الرسول الكريم: «سيكون عليكم أمراء يظلمون و يكذبون، فمن أعانهم على ظلمهم، و صدَّقهم بكذبهم، فليس منى، و لست منه». و قال: «من مشى مع ظالم و هو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام». و معلوم أنه لا حق للكافر برئاسة الدولة الإسلامية. و هذا موضوع استوفى بحثه فى قضية مرتكب الكبيرة فى الكلام والفقهاء الإسلاميين.

لقد وصلت مكانة العدل أساساً للحكم فى الإسلام حدَّ تفضيل الحاكم الكافر العادل على الحاكم المسلم الجائر. يقول صاحب الفخري:

لما فتح السلطان هولاكو بغداد، أمر أن يستفتى العلماء، أئماً أفضل: السلطان الكافر العادل أم السلطان المسلم الجائر؟ ثم جُمِعَ العلماء بالمستصرية لذلك، فلما وقفوا على الفتيا أحجموا عن الجواب، و كان رَضِيُّ الدين علي بن طاووس حاضراً المجلس، و كان

مَقْدَمًا، محترماً، فلما رأى إجحامهم تناول الفنيا و وضع خطه فيها بتفضيل العادل الكافر على السلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده.

لا قيام للعدل إذن بمجرد توافر القانون ذي المضمون و القصد العادلين، و لا بمجرد توافر التطبيق العادل، بل يجب أن يرافق كل هذا رقابة صارمة على تطبيق موظفي الحكومة للقوانين، و محاسبة شديدة لهم على التعدّي. و العقاب بقدر الجرم، و جرم الموظف الحكومي كبير، لأنّه قادر على إلحاق أذى أكبر مما يقدر عليه المواطن العادي، و لذلك يجب أن تكون عقوبته مضاعفة أضعافاً، مثلما تُوفّر له الحماية المضاعفة.

و مع ظهور نظام «الوزير» – أي رئيس الوزراء بلغتنا اليوم – وُضِعَ لهذا المنصب مواصفات لضمان عدم تعدي نظام المجتمع. فمن الشروط التي يجب توافرها فيمن يشغل هذا المنصب: «شروط الإمامة إلا النسب وحده»، بل يحتاج رئيس الوزراء «إلى شرط زائد على شروط الإمامة و هو أن يكون من أهل الكفاية فيما أوكل إليه من أمر الحرب و الحراج»، إضافة إلى الأمانة، و الصدق، و قلة الطمع حتى لا يرتشي، و أن يَسْلَمَ ما بينه و بين الناس، فإنّ العداوة تمنع من التناصف أو التعاطف، و الذكاء حتى لا تدسّ عليه الأمور، و أن لا يكون من أهل الأهواء، و أن يكون ذا هيبة. و جُلُّ الشروط السابقة مطلوب في الوزراء التنفيذيين، حتى إذا عجز الوزير أو خان أو قصر في أداء واجبه أو قلت هيبته في نفوس الناس أو وُجِدَ من هو أكفأ منه وجب عزله، ليقدّم كشفاً بما صار لديه من أموال، ليقارن بالكشف الذي قدّمه عند التولي، و تتم براءته أمام الناس كافة.

و حين رأى الفقهاء أن اشتغال الحاكم أو الوزراء بالتجارة قد مَسَّ بواجباتهم، قالوا بمنعهم من الاشتغال في التجارة لسببين: الأول ليتمكنوا من التفرغ لمهام منصبهم، و الثاني قوله عليه السلام: «إذا تجرّ الراعي هلكت الرعية»، فإنّ الحكام «إن زاحموا العامة في مكاسبهم – كما يقول الماوردي – أو هنوا الرعايا بسوء الممالك، و عاد و هتّم عليها، فاختل نظامها، و اعتل مرامها». و قد أفاض ابن خلدون في «مقدمته» في الحديث عن الآثار المترتبة على اشتغال السلطان في التجارة. و في وقائع العصر ما يؤيد صحة تلك القواعد.

(ح) المسؤولية

معلوم أنّ المسؤولية في الإسلام فردية من حيث المبدأ، لاتصالها بحرية الفرد. غير أن ما نريد الحديث فيه هو مسؤولية المواطن عن أعمال الحكومة في الإسلام، و المبادئ التي ظهرت في ظل هذه المسؤولية حين تتحقق:

لقد قرر الإسلام أنّه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، و أوجب عدم دفع الضرائب للحاكم الظالم و عدّ أعوان الحاكم الظالم خارجين عن الإسلام. و دهمهم مهدر. و بهذا وفرّ

ضوابط لانتظام الممارسة الديمقراطية فيما إذا أعملت تلك الضوابط. و يستدل من هذا على أن المواطن مسؤول عن وقف تعدى الحاكم والحكومة للدستور والقوانين، ومبادئ العدالة، لكنه غير مسؤول عن عين مظالمهم، إذا ما قام برفعها، وتفصيل هذا المبدأ على الصورة التالية:

دأب كثير من المفكرين في تاريخنا - وحتى اليوم - على تصوير الدولة كجسم بشري، و تصوير الحاكم وكأنه شيخ للقبيلة، بل مضى بعضهم إلى حد التوحيد بين الوطن والأمة من جهة وشخص الحاكم من جهة أخرى، فصار من السهل تصور الوطن والأمة كمزرعة يملك الحاكم أرضها، وعماها، وعطاءها. ولكن، إذا كنت أنتحمل المسؤولية الأدبية على الأقل عن الأفعال الصادرة عن حكومة ديمقراطية فمن غير المعقول أن أنتحمل مسؤولية أفعال حكم استبدادي، وهزائمه، وإخفاقاته. وأكثر من هذا فإن الحكومات - كما نعلم - تقوم بأعمال لا تلزم المواطنين اليوم فحسب بل وتلزم الأجيال القادمة، فكيف تقول مع هذا إن الأجيال القادمة حرة في اختيار قراراتها؟! وبالتالي فإنه ليس معقولاً أن تُعدّ هذه الأجيال القادمة مسؤولة عن أعمال الحكومة.

واضح من التساؤلات السابقة أن مسؤولية المواطن عن أعمال حكومته تتوقف على طبيعة العلاقة بين الجانبين. ففي النظام الاستبدادي لا يكون للمواطن أى تأثير في سياسة الحكومة أو أفعالها، كما أنه لا يملك تغييرها، ومن ثم فإنه ليس مسؤولاً عن اتفاقياتها أو أفعالها. أما في النظام الديمقراطي الحقيقي فإن المواطن يؤثر في تحديد الأهداف العامة لسياسة الحكومة، وهو متابع لأعمالها، وقادر على تقييمها، وقفها، وتغييرها، ومن ثم فإنه مسؤول عن كل ما يصدر عنها، ذلك أن الجهاز التنفيذي للدولة الديمقراطية لا يتكوّن من قياصرة جبارين بل من موظفين أوكلت لهم الأمة أمر خدمتها بأداء وظائف معينة فهي تملك أن تحاسبهم، وتعاقبهم، وتعزلهم.

و إذا ركزنا انتباهنا في الحديث عن مسؤولية المواطن عن أعمال الحكومة على تلك الأعمال السلبية أمكننا أن نقول: إن مسؤولية تنشأ حيث يعلم بوجود انتهاك للقانون أو مبادئ العدالة من قبل جهة رسمية. ونعلم - في مثل هذه الأحوال - أن الجهات الرسمية تميل عادة إلى إخفاء أخطائها أو تسويقها، كما نعلم أن المواطن قد يسكت على الانتهاك والظلم - حتى لو وقع عليه شخصياً - بسبب الخوف من الأجهزة الحكومية، وعسفها، ورغبته في عدم التورط معها. ولكن، لو خاف كل مواطن وسكت، وتخلّى عن مسؤوليته التضامنية، و انسحب خوفاً، فإن الاستبداد سيكون ثمرة موقفه. على المواطن أمام تلك الأخطاء والانتهاكات أن يكشف بشجاعة كل فعل أو انحراف، وأن يستنكر هذا بقوة، مهما تضمن الكشف من فضائح مخزية للمؤسسة أو الحكومة. وهنا تظهر أهمية «منابر الرأي... كالصحافة الوطنية والحزبية، والإعلام المحايد».

يَبَيِّنُ إذنَ أَنَّ المجتمعَ الديمقراطيَّ محتاجٌ إلى اليقظة الدائمة، و الرقابة المستمرة، لعمل المؤسسات العامة، لأنَّ الظلم و الاستبداد إنما يترسَّخان بالسكوت المتكرر للمواطنين عن هدر حقوقهم.

إنَّ مسؤولية المواطن عن أعمال الحكومة في حالة الخطأ أو الانحراف لاتقف عند حدود الرقابة أو الاحتجاج بل تتعداها إلى إيقاع العقاب بالفاسدين من رجال الحكومة أو البوليس، و تقديم تعويض مناسب للضحايا، و إيجاد آليات كفيلة بالوقاية مستقبلاً، و السؤال الآن هل وجدت هذه الآليات الديمقراطية في المجتمع الإسلامي؟

ثانياً: الرقابة

إنَّ تركيز السلطة في يد شخص أو مؤسسة أمر ينطوي دائماً على احتمال سوء استعمال السلطة. و الديمقراطية نظام سياسي يترك الزعماء دائماً تحت المراقبة، و قيد الإشراف. و قد قرر الإسلام أنَّ الانتقاد و التحقيق أمور تفتح الطريق أمام تحقيق الإنجازات، و تحسينها. يقول الرسول الكريم: «لنأمرن بالمعروف، و لننهون عن المنكر أو ليستعملن الله عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب».

مبدأ الرقابة إذن متضمن في قاعدة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، التي تشمل إضافة إلى «الرقابة» كلاً من «الاحتجاج» و «التقويم». و قد ذكر القرآن الكريم الجهة المختصة بالرقابة، و الاحتجاج، و التقويم فقال إنها تشمل المواطنين كافة، قال تعالى: «و مالكم لا تقاتلون في سبيل الله و المستضعفين من الرجال و النساء، الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها، و اجعل لنا من لدنك ولياً، و اجعل لنا من لدنك نصيراً». فتطبيق المبدأ يكون في حالة وقوع الظلم، سواء وقع على شخصياً أو على أي مواطن.

و إعمالاً للمبدأ السابق قال أبو بكر الصديق بعد توليه: «أيها الناس، قد وُليتُ عليكم و لست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، و إن أسأت فقوموني». فهو يسلم بحق الرقابة و الاحتجاج و التقويم. و في رد أحد المواطنين على عمر بن الخطاب ما يكشف عن تمسك الأمة بحقها هذا، فحين قال عمر: «من رأى منكم في أعوجاجاً فليقومه، ردَّ عليه أحد المواطنين بقوله: لو رأينا فيك أعوجاجاً لقومناه بخدَّ سيفنا». مما يكشف عن أنَّ للأمة أن تثور على حاكمها الظالم و المنحرف لأنه و كليل أساء استعمال الوكالة.

و انطلاقاً من الفهم السابق قرر المعتزلة أنَّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فرض عين على كل مسلم و مسلمة، استناداً إلى مبدأ المسؤولية الجماعية للمجتمع المسلم. يقول تعالى: «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض. يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر». فالرقابة

و الاحتجاج حق لكل مواطن ذكراً كان أم أنثى. مما يكشف لنا عن حجم اعتراف الإسلام الصحيح بدور المرأة في الحياة العامة.

أما أن تطبيق المبدأ يشمل الظلم بغض النظر عن وقع عليه فواضح من الآية القائلة: «و اتقوا فتنة لا تُصيبُ الذين ظلموا منكم خاصة». قد لعن الله بنى اسرائيل لأنهم «كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبئس ما كانوا يفعلون».

أما أهل السنة - و يمثلون الحزب المؤيد للدولة - فكانوا يرون أن «الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر» فرض كفاية، إن نهض به نفر سقط عن باقي المسلمين.

ثالثاً: الاحتجاج

إذا افترضنا أن الحكومة ديمقراطية فإن مجرد الاحتجاج الشعبي سيؤدي إلى إصلاح الخطأ، و العودة عن الانتهاك الذى وقع للقانون أو مبادئ العدالة أو الحريات. ذلك أن المجرم يعتمد فى تكرار أفعاله و إتيانها على عدم افتضاحه، لذا فإن مجرد الفضيحة يؤدي غالباً إلى وقف الانتهاك. و مثلاً ذلك الاحتجاج على التمييز فى المعاملة بين المواطنين المختلفي المنابت و الأصول، أو تعذيب المتهمين و المساجين... الخ.

إن من شأن الاحتجاج إحداث فضيحة تحول بين موظفي الحكومة و بين الشعور بالحرية المطلقة فى العمل مما يحملهم على ضبط سلوكهم، و التزام جادة القانون. و الاحتجاج هو الثمرة الأولى للرقابة. و قد قرر الإسلام هذا المبدأ، فقال عليه الصلاة و السلام: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». و «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه - و هذا هو الإحتجاج - فإن لم يستطع فبقلبه».

يعكس «الاحتجاج» موقف الأمة من المسؤولية الملقاة على عاتقها، و هو لا يحتاج إلا إلى أمة ذات حساسية، فالحكومات تشعر عندئذ بأن الاحتجاج بمثابة إعلان مهذب عن إرادة شعب أو أمة، قادر بالفعل على تغيير حكامه و إنزال القصاص بهم.

رابعاً: التعويض

قرر الإسلام تعويض كل من يلحق به أذى إضافة إلى رفع الأذى. لقد قضى رسول الله (ص) فى جارية وقع عليها رجل بأنه «إذا كان استكرهها فى حره، و عليه لسيدها مثلها». و يقول ابن تيمية فى تحليل هذا الحكم القضائي: «إذا اعتدى عليها دون مطاوعة منها... فإن ما أصابها كان السبب فيه الرق، فوجب أن تعوض عنه بإزالة الرق عنها».

نلاحظ أن التمويض لم يقتصر على الجانب المالى، بل امتد ليقدم للضحية بدلاً كبيراً يخفف وقع الظلم الذى لحق بها، كما ألغى السبب الذى مكّن الظالم من إيقاع الظلم بالضحية. وهذا الشق الأخير هو ما يسمى بمبدأ الوقاية، و يعنى أن التمويض لا يتحقق تماماً إلا إذا امتد للمستقبل بحيث يقدم ضماناً فعالاً لعدم تكرار الخطأ أو الانحراف.

لقد قرر الإسلام مبدأ الوقاية صراحة فى قاعدة «درء المفسد أولى من جلب المنافع» و باب سد الذرائع فى الفقه الإسلامى معلوم و مشهور، و قد بلغ ذروته بقول أحد الفقهاء: «إن العمل بالمصلحة مشروع للأدلة الكثيرة المثبتة له... و لما كان التصريح بذلك يفتح باب التعدي لحدود الله... فى وقت يتشوق [فيه] أمراء الجور، و المستهترون، إلى تحصيل رغباتهم باستحلال الدماء و الأموال باسم الشريعة _ تحت ستار المصلحة _ أفنى العلماء بمنع العمل بها دفعا لهذه المفسدة». هذا ما كان من أمر التجربة الديمقراطية فى الإسلام و صدره بخاصة. و قد لاحظ أحد المفكرين القدماء أن الدولة الراشدية «لم تكن من طرز دول الدنيا، و هى بالأمر النبوية، و الأحوال الأخروية أشبه». لقد لاحظ أرسطو _ من قبل _ أنه لا توجد صعوبة فى إقامة حكومة ديمقراطية، الصعوبة الحقة «هى فى معرفة كيف يقدر لها البقاء» و «أهم من ذلك تجنب الحرب الأهلية»، و الصراع بين فئات المجتمع.

و التجربة الديمقراطية فى صدر الإسلام لم تتجدد _ للأسف _ فى مؤسسات عامة تحميها، و تدافع عنها، و من ثم سهل على الأمويين أن يعصفوا بها، و انتهى الخلاف بين المسلمين إلى حرب أهلية مازلتا نعانى من آثارها إلى اليوم. لقد انهارت الديمقراطية العربية حين حُلّت الوراثية و الملك العضوض محل الشورى و الانتخاب، فصارت البيعة تكريساً يبعث على السخرية للأمر الواقع. و بعد أن كان شعار الإدارة «لا تقبل شقيعاً إلى عملك إلا الكفاءة و الأمانة» صارت الوظائف العليا وفقاً على الموالين للنظام، بغض النظر عن كفاءتهم، و أمانتهم، و هنا تحول المجتمع _ و بخاصة المعارضة _ إلى أعداء للنظام عملوا على إسقاطه.

لقد نشبت فتنة مقتل عثمان بسبب تبديده للأموال العامة، لكنّ هذا التبديد صار فيما بعد سمة لمعظم الحكام. و حين أفقرت الدولة قالوا لولاتهم: احلبوا الضرع دماً؛ و كان الثمن انهيار الدولة. و مع هذا التباين بين دستور الدولة و بين الممارسة الاستبدادية صارت التربية أكثر قرباً من الدستور أو من الواقع؛ مما حمل إلى الفكر العربى و المسلم و ممارسته ازدواجية مازلتا نلاحظها إلى اليوم.

و مع نشوء الاستبداد فى الإسلام _ و هو أمر يقتضى دراسة مستقلة _ برزت إلى الوجود ظاهرة غريبة، و هى أن ينسب الاستبداد إلى رئيس الدولة، مع أن عماله هم ممارسو الاستبداد. مما يدلنا على أن الاستبداد سلوك أو نظام مؤسسى، و ليس حدثاً فردياً، منعزلاً

عن بنية المجتمع و الدولة. فبعد أن كانت حرية الاختيار أساس الديمقراطية صار مذهب الجبر أساس الاستبداد. و بعد أن كان رئيس الدولة متميزاً بالجدية، و العدالة، و الخلق، و الكفاءة، صار على النقيض من هذا. و بعد أن كان الجهاز التنفيذي عاملاً بأمر الخليفة، و تحت رقابته، صار الخليفة تحت رحمة الحكومة، يقول صاحب الفخري: إن وزير الخليفة المكتفي قد وبخ العاملين معه لأنهم زودوا الخليفة بكتب تمكّنه من فهم إدارة الدولة، فقال: «أنا قلت لكم حصلوا له كتباً يلهو بها، و يشتغل بها عني و عن غيري. و قد حصلتم ما يعرفه مضارع الوزراء، و يوجده الطريق إلى استخراج المال، و يعرفه خراب البلاد من عمارتها». إن هذا الوزير لم يقبل بتولية ابن المعتز بعد المكتفي بل اختار صبياً، و حجته في ذلك أن الأول المرغوب عنه يعرف «الذراع و الميزان، و الأسعار، و يفهم الأمور، و يعرف القبيح من الحسن». و انتهى أمر المستعصم - آخر خلفاء بن العباس - بموقف أراه خاتمة كل نظام مستبد. جاء في التاريخ أنه «كتب إلى بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل يطلب منه جماعة من ذوي الطرب. و في تلك الحال وصل رسول السلطان هولاكو يطلب منه منجنقات و آلات الحصار، فقال بدرالدين: انظروا إلى المطلوبين، و ابكوا على الإسلام و أهله».

لقد ظل بعض الفلاسفة - بالرغم من شيوع الاستبداد و تعاظمه - متمسكين بإقامة الدولة الفاضلة، و من أبرز هؤلاء الفارابي الذي أطلق على الدولة الديمقراطية اسم «المدينة الجماعية»، و قال إنها الدولة «التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً... و تكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان على إنسان في شيء أصلاً... و يكون جمهورها - الذين ليست لهم ما للرؤساء - مسلطين على أولئك الذين يقال فيهم إثمهم رؤسائهم، و يكون من يرأسهم إنما يرأسهم بارادة الرؤسين... المحمودون عندهم، و المكرمون، هم الذين يوصرون أهل المدينة - أي الدولة - إلى الحرية».

و يلاحظ الفارابي السمات السياسية و الاقتصادية للدولة الديمقراطية، فهي دولة: محبوبة، و محبوبة السكتى بها عند كل أحد... فتزعم الأمم إليها فيسكنونها، فتعظم عظماً بلا تقدير... فلذلك ليس يمنع إذا تهادى الزمان بها أن ينشأ فيها الأفاضل... و يمكن أن تلتقط منها أجزاء للمدينة الفاضلة.

و ما يميز رئيس هذه الدولة أنه «هو الذي يقتدر على جودة الروية... و يحفظهم من أعدائهم، و لا يرزأ من أحوالهم شيئاً، بل يقتصر على الضروري من قوته فقط». لقد كانت الدولة الديمقراطية عند الفارابي في المرتبة الثانية بعد الدولة الفاضلة، الدولة النبوية كما وصفها صاحب الفخري.

إنَّ استكمال دراسة الديمقراطية في التراث يقتضى أمرين: الأول دراسة ظاهرة الاستبداد، و الثاني دراسة مقارنة بين الديمقراطية العربية - المسلمة و بين الديمقراطية المعاصرة. لقد لاحظنا أنَّ الديمقراطية في الإسلام لم تأخذ بنظام المجالس النيابية، و مجالس الشيوخ، مع أنَّها كانت معروفة لهم، و متداولة في الدولة الرومانية. و اليوم يشهد العالم تراجعاً مطرداً في أداء البرلمانات، و دورها، حتى في أعرق الديمقراطيات الغربية. فهل وجود هذه المجالس شرط لديموقراطية نظام سياسى؟ ... لا شك أنَّ هناك فروقاً كثيرة بين الأشكال المختلفة من الديمقراطية، و لكل أمة أنَّ تختار ما يناسبها، فليس صحيحاً إذن أنَّ من لا يطبق الصورة الغربية المعاصرة من الديمقراطية ليس ديموقراطياً...

نحو تجديد الفلسفة العربية

سالم يفوت^١

مقدمة

نعيش فى عالم متغير، طال التغير فيه كل الجوانب، بما فيها الجانب الفلسفي، إلى حد ممكن معه القول بأن روحاً فلسفياً جديداً فرض نفسه على الساحة الفلسفية العالمية، ابتداء من منتصف القرن العشرين مبلوراً مناحي جديدة فى الفكر الفلسفى المعاصر حيث بدأ الكلام عن تجاوز الميتافيزيقا وعن مراجعة المفهوم التقليدي للزمان و التاريخ، ونقد مفهوم الحقيقة وإعادة النظر فى طبيعة الممارسة الفلسفية. وقد ترتب عن ذلك أن سقطت مذاهب وتيارات و تمت إدانة فلسفات بتهمة التقليد. فأزيمحت هالة التقدير والتبجيل التى كانت تضى على ديكارت وفلسفات «الهوية» و «الحضور»، وطفا الكلام عن «الاختلاف».

التجديد المأمول و مستقبل الفكر الفلسفي العربي

أول ما أود الإشارة إليه هنا هو أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا ضرورة ضرب عرض الحائط بكل المحاولات الفلسفية التى عرفها تاريخ الفلسفة بدعوى أنها أصبحت فى ذمة التاريخ بعد النقد المعاصر لها و لإشكالياتها كما سبق الذكر. فتجاوز الفلسفة ليس هبةً من السماء ولا نبأً بدون زرع أو بذر. إنه يشترط وجود الفلسفة مقلماً يفترض تراكمها. وتاريخنا الحديث زاخر

١. رئيس شعبة الفلسفة، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

بالمحاولات المهادنة إلى تمثل الدرس الفلسفى الغربى، انطلاقاً من نزعة شبلى شميل التطورية، ثم وجودية عبدالرحمن بدوى فوضعية زكي نجيب محمود وشخصانية رينى حبشى ومحمد عزيز الحبابى وأرسطية يوسف كرم وجوانية عثمان أمين وديكارتية كمال يوسف الحاج ... حتى النزعات المعاصرة التى تنهل من الماركسية و من غيرها من الصيغ الفلسفية الأخرى التى تحتل الساحة الفكرية الراهنة.

ونعتقد هنا جازمين أن التراكم فى الفلسفة شرط التطور فهو يخلق تقليداً يعتبر وجوده ضرورياً لظهور روح فلسفية. فصراع القديم والجديد فى الفلسفة وحوار الأفكار والمذاهب هو ما يذكى روحها.

لكن ما حدث هو أن هذا التراكم الذى كان المعول عليه فى خلق مناخ فلسفى عربى حقيقى، لم يحقق أهدافه، لا لقصور ذاتى فيه، بل لعوائق خارجية منعت من أن يستمر لينجز مهامه المتمثلة فى تأسيس أرضية صالحة للنظر والتأمل الفلسفى وتمهين تربة ينبت عليها التقدم.

نتذكر جميعاً «النهضة» الفلسفية التى عرفها المشرق العربى، فى مصر و سورية و لبنان طيلة النصف الأول، وجزء من النصف الثانى من القرن العشرين والتى تمثلت فى التأليف و المختصرات والمطولات و الترجمات، سواء فى تاريخ الفلسفة بمعناه العام، أو فى التاريخ لبعض قضايا الفلسفة، أو الانتصار لبعض مذاهبها.

وإذا كان ما ميز تلك الفترة هو هيمنة الانشغال بالفلسفة كفلسفة، كموضوعات وأفكار ومذاهب ونظريات، فإن التحولات والأحداث التى عرفها المشرق العربى، فيما بعد، والمتمثلة فى تقوى الغليان القومى والإيديولوجى عرضت ذلك التراكم لنوع من الإعاقة. فقد أصبحت «القومية» و «الأدلة المتبدلة» بديلاً للثقافة المعاصرة، وجواباً جاهزاً لسؤال الحاضر والمستقبل. ومثلما أزاحت الدولة القومية، الصراع والاختلاف على صعيد المجتمع لتستبدله بوحدة موهومة هى «وحدة القوم»، فإنها على صعيد الفكر و الثقافة أزاحت التراكم و الاختلاف لتستبدله بثقافة قومية واحدة مزعومة تكفى نفسها بنفسها وبفلسفة قومية موهومة اتخذت أسماء متعددة، لكن المسمى ظل واحد. والمتصفح للإنتاج الفلسفى فى الستينات يقف على عدة تأليفات احتدت النموذج الإيديولوجى القائم للدولة القومية. وذلك ما تدلّ عليه عناوين كتب مثل: حياد فلسفى حيث ينصب الاهتمام على إيجاد تبرير فلسفى أو صيغة فلسفية منسجمة والاختيار الإيديولوجى للدولة القومية، أى الاختيار القائم تطبعه الوسطية و اللاتما [= عدم الانحياز]. كما تمت التعبئة، المباشرة أو غير المباشرة، للطاقات الفلسفية لتصب جهودها الفكرية فى تلك القناة. ومما يستحق التنويه هنا أن بعض الجهود، التى انصبت فى تلك القناة،

استطاعت، مع ذلك، أن تبلور فكراً فلسفياً ورصينا من خلال منابر معينة أخص بالذكر منها مجلة *الفكر/المعاصر* التي كان يرأسها الأستاذ الكبير الدكتور فؤاد زكريا. لقد استطاع أن يجعل منها معينةً يفتح منه الباحثون ودارسوا الفلسفة وهواتها، وأن يجعل منها مجلة *الفكر/المعاصر* فعلاً. لكن التوجه الاشتراكي الذي أعطته الدولة القومية لنفسها كرس مناخاً معيناً انعكس على البحث الفلسفي حيث بدأ الاهتمام أكثر بالأصول الفلسفية للفكر الاشتراكي ممثلة في الماركسية. وهذا ما يفسر لنا الاهتمام الذي حظيت به قضايا مثل «ماركس وهيجل» و «الاعتراب» و «الاستلاب» و «الممارسة» و «الماركسية» و الوجود ... وغيرها من الموضوعات التي تندرج في نفس السياق من طرف المجلة المشار إليها. بل انصببت انشغالات المترجمين في تلك الفترة أيضاً، على الكتب والمؤلفات التي لها صلة بتلك الموضوعات، إما بشكل مباشر أو غير مباشر، لا في مصر وحدها بل وخارجها، كذلك.

ويمكن اعتبار تلك الفترة، والتي امتدت حتى ما بعد انصرام العقد السابع من القرن السابق، فترة زاهرة، لكنها لم تخل من هيمنة الوثوقية مما منعها من استخلاص الدرس الأساس من مؤلفات ماركس، لا سيما المتأخرة، التي تعكس لنا ماركس المفكك والمقوض والمخلخل لبعض المفاهيم الأساسية المتداولة التي كانت تقوم عليها نظرية المعرفة التقليدية. وكشاهد على ذلك: إن تناول القضايا، المشار إليها، تم في غفلة عن النقاش الذي كان دائراً في فرنسا، حينئذ في أوساط الفلاسفة خصص «مفهوم الاستلاب» و «علاقة ماركس بهيجل» و «طبيعة فلسفة فويرباخ» و «الزعة الإنسانية» وغيرها من القضايا بعد صدور مؤلفات التوسير (Althusser) التي طرحت مبادئ قراءة جديدة تستجيب للاستشارة النقدية التي تبعتها في القارئ نصوص ماركس الكهل. وحتى بعد ما تم اكتشاف تلك المؤلفات، قم التعامل معها تحت ثقل هيمنة الهاجس الإيديولوجي الذي ظل قائماً حتى بع انصرام ظروف القومنة.

فبعض مفكرينا المشهود لهم بالباع الطويل في الفلسفة، ظلوا في مواجهتهم للنصوص الفلسفية الجديدة التي اكتشفوها فيما بعد رغم أنهم عاصروا مخاضها، متمسكين بمواقفهم التقليدية من «التاريخ» الممارسة و «الإيديولوجيا» و «الزعة الإنسانية» ... حتى أنهم في تناولهم بالدرس الجذور الفلسفية للبنائية أو في قراءتهم لفكر نيتشه لم يحددوا قيد أغلّة عن تلك المواقف.

والحري بالملاحظة هنا هو أنه خارج هذا الوجه المستتير والمشرق للثقافة الفلسفية العربية المعاصرة والذي ما انفك يواصل المير من خلال الاهتمام بقضايا الفلسفة ذاتها وقضايا تاريخها و الانكباب على ترجمة نصوص فلسفية ذات الأهمية أو تحقيق بعض روائع التراث

الفلسفي اليوناني و العربي، ظلّ الجهد الأكبر منصباً على قضايا التراث في صلته بالمعاصرة والحدائق، وقضايا الفكر العربي المعاصر. وإذا كل من محاسن ذلك أن انشغل الفكر العربي المعاصر، فيما بعد، بهذه المفاهيم وتناولها من منظور فلسفي يدعو إما إلى نبذ الانتقائية، والخضوع للفكر التاريخي القائم على صيرورة الحقيقة وإيجابية الحدث التاريخي وتسلسل الأحداث، باعتبار ذلك السبيل للارتقاء في المستقبل بعيداً عن هيمنة الأصالة الموهومة، أو إلى الاحتراس من الكونية الموهومة لأنّ المهم هو تملك التراث وجعله معاصراً لنا بالبحث فيه عمّا يمكن أن يساهم في إعادة بناء الذات كمهمة المهام المطروحة راهنا. فالارتقاء في المستقبل لا يتمّ إلاّ من خلال الماضي وعبره (فإن ما تحدر ملاحظته هو أنّ هذا الانشغال، خصوصاً مع الجابري، تم في غفلة عن المراجعة التي أصابت العديد من المفاهيم اتخذت منطلقاً في نقد العقل العربي كالعقل والمعقول واللامعقول والعقلانية والبرهان ... من قبل المدارس والمناهج المعاصرة. هذا فضلاً عن عدم إيلاء اهتمام لأصول المفاهيم المعتمدة وسياقاتها).

ومما يؤسف له أنّ هذه الملاحظة تنطبق على العديد من مفكرينا وفلاسفتنا في الفكر العربي المعاصر وقضاياها وأصوله، فالقاعدة المتبعة بصورة واعية أو غير واعية، هي قاعدة الانتقاء وتتجلى هاهنا في اجتناب المفهوم من سياقه الأصلي وجهازه المفاهيمي المتكامل واستخدامه إلى جانب مفاهيم أخرى قد تكون متنافرة معه.

وتتخذ الانتقائية هنا مظهرين

في مظهرها الأول يعتنق بعض مفكرينا الذين يدعون الانفتاح على الفكر المعاصر و فكر الاختلاف بالذات، ويصدرون أعمالاً و دوريات ومجلات للترويج له - نزعاً قومية ولا يجدون غضاضة في تسخير الفكر الغربي المعاصر نفسه في دفاعهم عن أكثر أطروحاتها ابتدأاً، بل وحتى في الكتابة عن «البطل التاريخي» وما شابه ذلك من المقالات التي تتضمن، بشكل مكشوف «عبادة الشخصية» فكيف يستقيم ذلك و الكتابة والكلام عن «ما بعد - الحدائق»؟! أما في مظهرها الثاني فتتمثل في الخلط بين الإشكاليات التي تناول مسألة الحقيقة من منظور فكر الاختلاف والدفاع في الوقت نفسه عن مواقف تنخرط في إشكالية الفلسفة التقليدية أو تناول أفكار رولان بارط^١ في اللغة انطلاقاً من مفاهيم ديكايرت أو برغسون ... بخصوص علاقة اللغة بالفكر...

لأنريد بهذه الملاحظة التقليل من أهمية الفلسفة التقليدية، فالتراكم شرط ضروري لكل نهضة فلسفية، كما أن العودة إلى تاريخ الفلسفة بمعناه الأكاديمي، وقضايا الفلسفة العامة بمعناها الكلاسيكي وقراءة كل ذلك في ضوء التحولات المنهجية المعاصرة يظل السبيل الأمثل لهضم الروح الفلسفي الجديد واستيعابه وتمثله. لم تتجاوز بعد، درسا، هوبز، مكيافلي وإسبينوزا وليبنيتس وكنت ونيثشه وهيجل ومدرسة فرانكفورت... فالروح الفلسفي لا يزدهر إلا في مناخ المنظارية، أي تعدد المنظورات والتأويلات. إنه لا يزدهر في مناخ تهيمن عليه المهاذير وألوان النبد والاقتضاء ...

وأعتقد أن أهم درس يقدمه الروح الفلسفي الجديد هو تعدد المنظور كقيمة جديدة وما يترتب عنها من حق في الاختلاف وهي جميعها قيم ومبادئ تكرر أخرى كالتسامح والحوار وحرية الرأي والاعتراف بالغير واختلاف الثقافات والمحاضرات ونسبية القيم. تشكل هذه المبادئ الضامن الضروري لكل تقدم وتجديد، وهما أمران ما أخرجنا إليهما.

خاتمة

أبدأ هذه الخاتمة من حيث انتهيت لأؤكد على أن التساؤل عن مستقبل الفكر الفلسفي العربي هو في الوقت ذاته تساؤل عن مستقبل الثقافة العربية والإبداع العربي. إنه مستقبل رهين بالعقلنة والتنوير. إن مبدأ الاختلاف والمغايرة والذي تبين لنا أن النظام الفلسفي الجديد أصبح يكرسه، يرتبط بإحدى القيم الاستثنائية التي يقوم عليها المجتمع المدني الحديث، إلا وهي قيمة التسامح والتي تعني قبول الآخر والغير والرأي المختلف، بوصف ذلك حقاً من حقوق المخالفة، ولازمة من لوازم الحرية التي هي قاعدة المواطنة في المجتمع المدني.

ولمبدأ الاختلاف مظهران: مظهر معرفي أبرزنا مظاهره الفلسفية، وقوامه نسبية المعرفة ولا تملكها وتعدد منظوراتها ومداخلها وتأويلاتها. ومظهر اجتماعي سياسي هو أساس مبدأ الحرية في المجتمع المدني الحديث، وهو أساس مبدأ التعاقد والحق الطبيعي والمدني سواء تعلق الأمر بالمستوى الاعتقادي أو الفكري أو السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

إنها قيم كرسها القرن الثامن عشر، أو عصر التنوير واقرنت بالممارسة الديمقراطية لحرية التفكير وصيغة مفهوم التقدم. وما أخرجنا اليوم إليها. فالفلسفة لا تزدهر، شأن الثقافة والإبداع، إلا في مناخ اختلافي يحكمه التسامح والتقبل الإيجابي للمختلف والمغاير وينبذ «التعصب» بشتى ألوانه وأشكاله.

وأريد هنا أن أنبه على نقطة هامة وهي أن مفهوم الاختلاف مثلما تثيره الفلسفة المعاصرة، مع «مفكري الاختلاف» مفهوم أنطولوجي فلسفي يؤكد على أن التعدد و الانفصال و التصدع جوهر الوجود و الكينونة وأن الاختلاف جوهر التطابق والهوية، أمّا فى المعنى الذى أوردناه فى هذه الحائمة، فإنه يعنى «الاعتراف بالاختلاف» فى مظاهره السياسية والاجتماعية والثقافية والحضارية. وعذرنا فى هذا «الانزلاق» من المفهوم الأنطولوجي إلى المفهوم - «الإنساني» أنه إذا كانت الثقافة الغربية قد قطعت أشواطاً بعيدة، نسبياً، على درب الإقرار بالاختلاف فى مفهومه الثانى، أي «الإنسانى» فإن المجتمعات العربية لم تقف بعد، فى غالبيتها، على عتبة ذلك، ولم يتكرس فيها بعد شىء اسمه «إنسانية الإنسان» فهذه الأخيرة، والوثوقية - التعصب، ضدان لا يجتمعان.

العولمة: محاولة لتقييم موضوعي

(مدخل فلسفي)

عبدالمعتال زين العابدين^١

١. لقد كتب الكثير عن العولمة في الأونة الأخيرة لدرجة يخال فيه للمرء أليس ثمة جديد من الممكن إضافته في هذا المجال. ورغم ذلك فإنني أعتقد أن العولمة، بواقع أنها كيان أو ظاهرة بالغة التعقيد من حيث شكلها ومحتواها، فمن الممكن التعامل معها أو النظر إليها من أكثر من زاوية واحدة.

٢. في البدء لابد من منح تعريف محدد لها. هنا تواجهنا أولى المضلات: ليس ثمة تعريف، يتصل بالمحتوى، من الممكن أن يكون خالياً من كل رؤية مسبقة أي خالياً من موقف عقيدي أو إيديولوجي تجاه ما نريد تعريفه اللهم إلا باستثناء تعريفات وقائع الطبيعة حيث لا يكون التعريف أكثر من محض وصف (معارف عليه) للظاهرة الطبيعية.

لكن العولمة، وهذه هي النقطة الأساسية لا تنتمي إلى مجال الظواهر الطبيعية. هي ظاهرة إنسانية وهي تنتمي إلى مجال ما هو اجتماعي أي أنها من فعل الإنسان أي جزء من واقعه السلوك الإنساني، ومن هذه الصفة الأخيرة يرد إليها التعقيد الذي أشرت إليه.

١. رئيس قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الخرطوم.

لنبدأ بمنح تعريف مبسط وفي أن مؤقت ليكون لنا بمثابة نقطة الانطلاق في تحليلها: إنها ظاهرة اجتماعية - سياسية - اقتصادية. (ويبدو من الأسلم أن ننظر إليها من زاوية أنها آلية أكثر من كونها ظاهرة - آلية اجتماعية، سياسية، اقتصادية).

وإذا كانت فعلاً، تحتوي على كل تلك الأبعاد فلا بد أن يرد مفهوم (الصراع) في كل محاولة للحديث عنها، وإذا تحدثنا عن (الصراع) فلا بد أولاً أن نحدد أطرافه: أي الأطراف المتصارعة. هنا نجد أنفسنا قد دلفنا إلى أفق الصراع الحضاري: بين المنظومة الفكرية الغربية (الرأسمالية) والمنظومة الفكرية الإسلامية (بداية من الممكن أن نتحدث عن منظومات فكرية أخرى خارج المنظومتين المذكورتين، لكننا نكتفي بالحديث عن موقفنا كمسلمين، لنا انتماءنا الديني - العقلاني المحدد - موقفنا من تلك الآلية التي ولدت في الآفاق الرأسمالية - اللبرالية أو على الأقل تم الترويج لها في تلك الآفاق).

هنا لابد من التركيز على واقعة الصراع بين النموذج الرأسمالي - اللبرالي من جهة و النموذج الحضاري الإسلامي من جهة أخرى: ورغم أننا الآن في موقف المتلقى إلا أن ذلك لا يعني أننا محض متلقين عمى إذا جاز التعبير.

لا يفوتنا أن نتذكر هنا أن النموذج الحضاري الإسلامي الذي نتحدث عنه هو أولاً و أخيراً أسلوب حياة^١ تماماً كما أن النموذج المناوي هو كذلك أسلوب حياة و هما أسلوبان متنافران كلي التنافر لدرجة يمكن فيها القول باستحالة التعايش السلمي بينهما إذ كل واحد منه يمثل نقيضاً للآخر (الأسلوب اللبرالي في الحياة والأسلوب القرآني في الحياة وهنا يرد الحديث عن مقومات كل منها. الرؤية القرآنية تتجسد في بنية اجتماعية - اقتصادية - سياسية وكذا اللبرالية وهنا يمكن التنافر في محتوى كل تلك الأبعاد).

ثمة ملاحظة أساسية لابد من التأكيد عليها في هذا المقام وذلك لحظورتها على مستقبل الخيار الحضاري الإسلامي الذي نطرحه - لا أقول إنه قد اكتمل بل هو قيد التكوين بواقع أنه خطاب حضاري مفتوح - والملاحظة التباعنى هي:

هنالك من يتوهمون (و ما أكثرهم) بأن البديل الرأسمالي الغربي قد أضحى أمراً واقعاً أي البديل الذي لا بديل سواه وذلك بعد سقوط الماركسية. لكن ما يتم تجاهله هنا أو بالأحرى عدم الوعي به (بسبب نقص المعرفة بشأن ذلك الكيان) هو أن البنية الرأسمالية - اللبرالية هي في الواقع، وشبكة السقوط أو الانهيار الكلي وإن لم تقل أنها قد انهارت بالفعل رغم ما يبدو عليها ظاهرياً من قوة و تماسك.

لقد بدت عوراتها وآفاتنا واضحة للعيان: إنها البنية التي تسودها الآفات المهلكات التالية:
(أ) عجز عن حل القضية الاجتماعية (ثراء فاحش من حظ القلة يمشي جنباً إلى جنب مع فقر مشين هو من حظ الغالبية العظمى)

(ب) تفشي مذهب للعنف في كل آفاقها _ في الشوارع، المدارس، الاحياء _ أي بنية قد فقدت الشعور بالطمأنينة.

(ت) تفشي المخدرات.

(ث) التفرقة العنصرية.

(ج) اللامبالاة المطلقة.

(ح) المفاصد الخلقية الخ.

و رغم ذلك هنالك من يعتقد اعتقاداً راسخاً بأنها سيدة العالم _ لابد من البرهنة الموضوعية على واقعة سقوطها. خسفت بها الأرض، وللخسف دلالات متعددة، هنا أشير إلى الخسف المعنوي وهو يشير إلى السقوط والاندثار _ وما دلهم على موته إلّا دابة الأرض تأكل منسأته _ أن سقوط البنية الرأسمالية _ للبرالية هو الأمر الأساسي الذي يجب التأكيد عليه.

بعد تلك الملاحظات العامة نستطيع أن نحدد ثلاثة مواقف من العولة (أعنى من قبلنا)
(أ) موقف القبول الأعمى إلّا متدبر والانبهار بها. أي السقوط المعنوي في بؤرة الخطاب الغربي الرأسمالي.

(هذا هو موقف الاغتراب أو بالأحرى الهزيمة الروحية المهلكة ... و يروج لهذا الموقف عدد كبير ممن نالوا تعليمهم (الصورى) في تلك الآفاق بعيداً عن ينباع القرآنية).

(ب) موقف الرفض الأعمى لها _ النظر إليها لا من زاوية أنها محض آلية. وفي ذلك خطر كذلك إذ من الممكن ترويضها وتدجينها لخدمة المشروع الحضاري الذي نطرحه، نجعل منها آلية فعالة لتوصيل ذاك الخطاب (الرسالة الخاتمة) لكل بقاع العالم و لا نستخدمها لترويج السلع ... الخ.

(ج) موقف معتدل و متبصر يعرف كيف يستفيد منها، هو نافع وطرح ما هو ضار (هذا يذكرنا بموقف ابن رشد، الكندي، الغزالي الخ من الارث الاغريقي _ ضرورة قراءة فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال _ قراءته قراءة معاصرة الخ.
كل ذلك يمثل خلفية أساسية لمعالجة آلية (أو ظاهرة) العولة.

الأطروحة الأساسية التي تدافع عنها هذه الورقة تتمثل في المقولة البسيطة التالية: إنَّ العولة، في وضعها الراهن، ليستْ بأكثر من آلية لبث نفايات (الثقافة الغربية الرأسمالية ذات الوجه الإنساني، هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى فإنها تمثل آلية لتسويق السلع و تكريس التصور اللبرالي من خلال عمليات الإيهام، التغميض الخ. ومن الناحية الثالثة نحاول أن نضع الخطوط العريضة لخير الوسائل التي نواجه بها الموقف المربك الذي وجدنا فيه أنفسنا.

خدمات الجامعتين اللبنانية و اليسوعية لحوار الجناحين العربي و الفارسي في الفلسفة الإسلامية

على زيعور

نشرت في السفير بتاريخ ٢٣ و ٢٤ / آذار/ ١٩٩٧ متابعة تحليلية لكن غير مباشرة حول التمايز و شىء من الاختلاف و التنوع بينى وبين ندوة عالمية عقدتها طهران لدراسة جمال الدين الأفغانى (في سنة ١٩٩٧، ١٧ - ١٢ / آذار) مع الإحالة و الاستناد إلى كتابنا *ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية* الموسعة نشر أدناه إلى الخدمات التي أدتها الجامعة اللبنانية لأجنحة الفلسفة الإسلامية و لا سيما لجناحيها الفارسي العربي و العثماني العربي، بعد ذلك تنقل إلى تفسير الاختلاف في التحليل و الموضوعات و منهجية المقارنة بين المدرسة الفلسفية العربية الراهنة و القراءات الفارسية - كما العربية الأصولية - للفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي الذي ستعقد له طهران أواخر آذار ٢٠٠١ ندوة. فيما يلي تمهيد مقترح للمداخلة، مع الإلماح إلى الموضوع الأساسي الذي هو: العقل العملي و الفلسفة المعيارية عند الشيرازي، و صياغة جديد لدعوة قديمة إلى إنشاء مركز عالمي للفلسفة الإسلامية.

من التمايز و التماز إلى إعادة الضبط

١. المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة

يدرس تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أعلامها و موضوعاتها في الشهادة الثانوية التي تتيح لحاملها إمكان الدخول إلى الجامعة، ثم في قسم الفلسفة، كلية الآداب وكذلك في أوساط

التعليم الديني المتعمق الذي وحده يثبت القول أن تدبر الفلسفة و المنطق و الإلهيات و الأخلاق لم يتوقف قط عبر تاريخ الفكر العربي الإسلامي بشخصيته الإسلامية المستقلة، و رؤيته الشمولانية و الواقعية للوجود و المعرفة و القيمة.

مع انطلاقة التجربة العربية الإسلامية الاجتهادية، على يد المؤسس التنويري جمال الدين الأفغاني، و من بعد مع نشاطات الجامعات العربية، بدا أن تاريخ الفلسفة هو الفلسفة، فهو يُدرّس أو يُطّلع و يُنظم (را: مهنة المؤرخ و أدواته)، و الفلسفة تبتكر أو تمارس و تعاش و تنغمس في العقل و يحيا بها و من أجلها العقل و الحرية و الكائن البشري.

تأسست و تضمنت تجربتنا الجهادية، الراهنة أو الثالثة على مذاهب هي الشخصية الوجدانية محمد الحبابي (ع-د. بدوي) و الوجودانية المحدث (ز. ن محمود) و فلسفة العلم التاريخية، و المدرسة الروسية السوفياتية في المادية و فلسفة ما بعد الحداثة، و التنويرانية العربية المحدث (علي زيعور، ١٩٩٤ ن قطاع الفلسفة الراهن) في كل تجاربنا التاريخية مع العقل مع الفكر أو التنوير أو التغيير القائم على العقلانية و ثورات العلوم الراهنة، كانت الفلسفة تتميز بالتمحور حول مقولات واجبة التحين و التعمق في مجتمعاتنا اللاهثة، من نحو: مقولة الحرية، العقلانية، الإسهام، التنويرانية، التغيير، الاستراتيجية... و تبقى الفلسفة متمركزة حول العلمي، والمادي، والحواري الإنسان و الإنساني، الوجود هذا و ما هو كينوني و أبعاد ماورائية و قيمة... و تكون الفلسفة إيماناً، إيماناً موسعاً محدثاً أي مهتم أيضاً بحقوق الإنسان و المجتمع والنحن، وبالأخرة و المختلف كميون للأنا، و بالأنت كميون و أساس في الذات و المعرفة التواصلية و الشورانية.

٢. الأفغاني مؤسس مدرستنا الفلسفية العربية

أسس الأفغاني التجربة العربية المعاصرة، فقد قاد التفاعلات و الاجتهادات الحضارية في وجه الغرب أي مع الدار العالمية للفلسفة و الإنسان، و قدم نظرية في الفكر الحضاري و فلسفة العقل في المجتمع و فلسفة الدين و علم التغيير و تحين في جسد تلك النظرية الواقعية معاً و الشمولانية مقولات جديدة على ما كان عندنا آنذاك فلسفة معهودة أو فكراً اجتماعياً مسيطرأ و ميداناً للقيم السكونية المتوارثة.

أعاد الأفغاني توجهات الفلسفة و الفكر المنغرس و جرأ العقل التنظيري على اعتمادهم مفاهيم جديدة، و جرأ العقل إلى الحراثة في حقول محرمة، فاستحق مذهبه في التطبيق تسميات استراتيجية هي: التحديث، التجديد، الإصلاح، التمدين، الاجتهاد الحضاري، التحسين... أما مذهبه في العقل نظرانيته أو قوله الفلسفي فيسمى: العقل والعقلانية التقدم و الحرية، مسؤولية الإنسان، التطور و المعرفة، الحقيقة و السببية...

ينصبّ النظر في مدرستنا الفلسفية العربية على ما هو محور عند الأفغان حول النسب و التاريخي، فالفلسفي هو نظر مجرد منزه في العقل، العقل المتغاضي مع العلم و المتمركز حول الإنسان الواقعي المغموس في الثقافة والمجتمع و المعنى.

ويهمنا كثيراً أن نصقل ونثري ما هو فلسفة في شخصية الأفغان الفكرية وخطابها في الإنسان و ضبط اللاهوتي أو تقييده بالاستراتيجي و ثورات العلم و منطق التغير والتجدد والأديان المقارنة، إن المدرسة الفلسفية العربية الراهنة لا تغفل تقديرها الكبير لتحليل المحلي و الخصوصي و التراثي الذي أنتجه الأفغان، غير أن تلك المدرسة تهتم على نحو أعمق و أكثر ما هو عند مفكرنا الإصلاحية التجديدي نظرائه محضة، و مقولات أو أفهومات و أسئلة تنتمي إلى العقل النظري. و الفلسفة لا تطرح سؤالاً عن قومية الأفغان و مذهب الدين، لغته و دينه، عرقه و لونه، فتساؤلنا ليس يكون عن انتمائه إلى النحن الإسلامية، أو إلى هواه السياسي و انقهاره من طرف سياسة أو دولة، كان تساؤلنا عن المسكون أو الإنسانوي في فكره و فكراته و عن قوله عبر الحضاري، و عبر الزمطاني في الدين و اللغة، الطائفة الدينية و الطائفة الاجتماعية، الأعراق و القوميات، الفكر السياسي و مؤسسة الدولة في التاريخ، القهر الاجتماعي والاستبداد، المسؤولية و الحرية.

وهنا الفلسفي يحركه السؤال عن النفس (الروح) و الحياة، أو الإنسان و الحقيقة و القيمة و ليس النفس ضمن الفكر اللاهوتي و الحياة بحسب التاريخ المحلي الخصوصي لها، و القيمة بحسب الأيديولوجي أو العقائدي.

٣. أجنحة الفلسفة الإسلامية تغاذ و تناصح

أعدنا، في الجامعة اللبنانية تعضية و تنظيم الفلسفة الإسلامية مأخوذة ضمن الدار العالمية للفلسفة و الفكر و الإنسان، فقد وضعنا الجذع العام تحت تسمية هذا القطاع الأرومي أو السنخي الذي يمتد حتى ابن خلدون، ثم تفرعت الدوحة إلى: الفصن أو الجناح العربي العثماني، هنا اعتبرنا أحمد بن مصطفى (طاش كبرى زاده) و حاجي خليفة أبرز ممثلين لذلك، ثم تنتقل إلى الجناح العربي الفارسي، و قد تمثل هذا بشخصيات سرتى أدناه بعضها ولا سيما صدرالدين الشيرازي، يبقى جناحان هما الإسلامي الهنوستاني أي التفاعل بين الفكرين هذين، ثم العربي الهندي أي الذي حققه على نحو هو و الأبرز عند التهانوي، ثم محمد إقبال.

لا أعرف لهذا التصنيف أو النمطة محاكمة فارسية و ذاك العمل التنظيمي ليس غاية بقدر ما هو منهج شمولاني في التفسير و التأرخة و بالتالي في التطوير و التغير الاستراتيجي ضمن الذمة العالمية للإنسان و المعنى الحقيقة.

٤. استعادة الطوسي في الجامعتين اللبنانية و اليسوعية، انتشاره من المجال اللاهوتي ثم قل أفهوماته الفلسفية.

في المسمى للعودة إلى الفكر الأخلاقي و الاهتمام بالعقل العملي في قطاعه السياسي الاجتماعي كان من اللا بدّي تفحص الفكر الفلسفي، المعيارى عند ن. د. الطوسي و بداية الكلام هي، الآن و هناك التنبيه إلى أن الطوسي كان معروفاً بالعربية، لكنه لم يكن قط غرضاً لدراسة مستقلة، و لم يكن يُدرس في الجامعة و لا هو شكّل يوماً جزءاً من المقررات التدريسية الجامعية، فالمنهاج أو برنامج التدريس كان يتوقف عند ابن خلدون و يُقفل أبواب التاريخ و الفلسفة.

و لم تكن دراسة عبد الله نعمة و لا دراسة عبد الأمير الأعمش (جامعة بغداد) مكرسة للتحليل النقدي، وكلتاها لم تهتما بالنظر الفلسفي بقدر ما كانتا تقمشان و تنظمان و التأرخة كانت المقصود، التأرخة التدقيقية.

وتبقى أطروحة على مقلد في الجامعة اليسوعية (بيروت الأولى التي قدمت الحكمة - الفلسفة) العملية عند الطوسي، ثلثها أطروحة ثانية، في الجامعة عينها، عن الطوسي، لكنها لا تهتم موضوعنا هنا، و لا تقلقه أو تثريه.^(١) أما رسالة الماجستير في الجامعة اللبنانية التي قدمها صادق فضل الله فهي الأنفع.

٥. حارث مني في ميادين العقل العملي، الدواني يُستعاد

كنا نقرأ لدواني (ت ١٥٠١ م) في ترجمة انكليزية سقيمة لنصه الفارسي، فعلها تومبسون^١ في لندن ١٨٣٩، و سرعان ما كان يظهر الدواني في كتابه أخلاقي جلالى، معدلاً ملخصاً، بتبسيط و ترويح كتاب «خلاق ناصري» للطوسي، و كان كتاب روزنثال، و هو أيضاً بالإنكليزية، الفكر السياسي في الإسلام الوسيطى (كامبردج: ١٩٦٢) يقدم تبسيطاً تلميذاً أو التعليم من عدة صفحات (ص ٢١٠-٢٢٣، أيضاً، ص ٢٩٩-٣٠٥).

تأخرنا كثيراً في الجامعة اللبنانية و اليسوعية حتى استطعنا أن نقرأ ترجمة عربية لكتاب الدواني، و كان للطالب صادق فضل الله حظ في توفير تلك الترجمة، فقد نوقشت أطروحته للدكتوراة، التي حلّلت جيداً فكر الدواني و فلسفته العملية، في ٢٠ آذار/ ١٩٩٩ (را: زيعور، ذكريات العقل الجامعي، ص ٣٣١-٣٣٢).^(٢)

٦. إعادة شكل الشهرزوري، تشميره في التأرخة للعقل العملي و الفلسفة المعيارية.

أثبتت الدراسة النقدية للفكر التربوي، ذلك القطاع الأساسية من سياسة المنزل و بالتالي من العقل العملي أو الفلسفة العملية في التراث، أن الشهرزوري منتج يستحق إنتاجه الفكر أن يوسف البارع، وذي الجودة و النضج و توفرت للباحث و المعنى بسياسة القوت و المرأة و الولد والخدم و للمعنى أيضاً بسياسة الذات و الفكر الأخلاق نصوص ذلك الشهرزوري، فقد أزلنا عنه نسيان ورفضنا إبقاءه مغموراً مهماً أو مطروداً، واستعاد موقعاً هو من حقه و واجب إقراره.

لا أظن أن إعادة توزيع المكائنة و الدور للمفكرين المستعدين المعاد تأهيلهم و صقلهم و تشميرهم أوقعتنا في مبالغة، و أنا لا أظن أننا أسرفنا في تقدير عطاء الشهرزوري غسلاً لذنب تجاهه، وليس في تلك العودة إلى التراث تعويضاً أو تغطية انجراف، أو عقاباً ذاتياً و محواً لمشاعر بالتقصير، ليس في تلك العودة لضبط الشخصية الإسهامية المستقلة للتربويات والسياسيات و للفلسفة المعيارية بعامة، مشاعر بالافتخار و لا تكون ظاهرة التنظيم الذاتي المستمر المرن مغامرة، إنها رهان حضاري و رغبة استراتيجية بتنمية كلنة شاملة متوازنة أي تنمية على الأسرع والأدق، الأكثر و الأبقى، الأيمن و الأيسر.^(٣)

الشيرازي: غرس المفاهيم و صقل الأسئلة

١. تعدد مستويات نصه، تنوع قوله الفلسفي أو حيويته و طاقته

يتميز نص ص. د. الشيرازي بتعدد إمكاناته و تنوع قراءاته فمن السوى أن نعطيه تفسيرات مبتكرة و تأويلات اجتهدية و جديدة ثم إن هذا الغنى في خطابه يتكافأ مع ثراء في الموضوعات الفلسفية التي نستطيع استخراجها أو مقاربتها انتهاضاً من مذهبه في الكائن و النظر و السياسة أو في الألوهية و الفلسفة و النفس أو في المتعاليات و الجوهري و الماهويات كما في المحسوس أو المادي و العياني و الوضعي و الشيء في الإيمان و اليقين و المتخيل كما في المجرد و الثوابت و المفارق و القيمي.

٢. النقص التنويراني لقراءات ناقصة، منظورات سيئة و أيديولوجية

أعنت مدرستنا الفلسفية الراهنة بتحليل نقدي، و من ثم استيعابي و نعيوياً لإعادة التعضية و البنينة، للطرائق أو القراءات التي عهدناها في مقاربة القول الفلسفي في تجربة الشيرازي الفكرية.

لا تتمتع بالمنعمة و الاقتدار على التنوير و التطوير بالعقل قراءة الشيرازي على نحو هو، على سبيل الشاهد، أيديولوجي عن التأويل اللاهوتي النزعة (اللاهوتاني) لفلسفة الشيرازي، أعجز من أن يبقية شخصية مستمر وراثة باستمرار، في داخل الدار العالمية للفلسفة، أنا ألفظ

الحكم عينه في صدد قراءته تبعاً لرؤية غير نقدية أو لاعتناق نصه، والفناء في خطابه بغير محاكمة تكون تبعاً لأصول (قوانين) تغيب الإشارة إلى النقائص أو مانعات التكيف مع خصائص هذه الثورات للعلم وما بعدها من منعطفات في النظر و الإنسان المتعلم و الحقيقة بحسب فلسفة ما بعد الحداثة.

٣. التفسير و طريقة المقاربة انطلاقاً من القول العرفاني

تمثل التيار العرفاني داخل بنية الفلسفة العربية الإسلامية، بالفارابي، مروراً بآبى سينا، و إخوان الصفا، الغزالي و قد تدفع أوجه، أو تتوج و سيطر على يد الشيرازي و يعنى هذا أن ذلك التيار مميز و قسم منا، و هو فينا و نسخ أو أساس و تاج في قطاع فلسفة الدين داخل الفلسفة العربية الإسلامية و في قطاع العبادات و الفقهيات و الكلاميات (را: فلسفات النبوة) و حتى في تفسير القرآن و في التأويلانية و تفسير الأحلام و نقد النص و صناعة البلاغة.

غير أن هذا الحضور الطاغى للعرفاني و بالتالي لما هو رمزي و إيماني و متخيل، لا يحجب أو يمينه حضور التيار الآخر المختلف، حتى لا أقول المناقص أي التيار الذى قوامه و بنيته المتمحور على المحسوس و المادي، الأرض و الوجود أو الدنيائي و الدهري، أو هذا الواقع و هذا المجتمع و هذا الجسد الإنسان الحسي الفاني . . .

لا يكون تفسير الشيرازي تفسيراً محيطاً و من ثم شمولياً أي فلسفياً و غير أيديولوجي، إلا باعتماد الإدراك الكلي أو المتكامل، الأجمعي الموحد الأبعاد، غير المضخم المرجس و غير المضال المسفل نريد لقراءتنا أن تكون ذات كفاية و فاعلية، و ذات مرونة و معافلة، و أن لا تدير هذه القراءة المرغوبة طرائق تكون منجرحة أو ناقصة سلبية أو ريشية.

٤. القراءة اللاهوتية حجاب حاجز و إدراك أحادي يبيح المناورة

هذا غلط من الإدراك يكون قوامه و نفسه انعدام الحرية، و رفع الحواجز بين النص المتلقى كالفقهاء و الناقد و المتذوق و المدرك . . . و تلبس (انعدام الوجود) المعاني الأخرى أي العديد و المختلفة و المخالفة و الرفضانية يوقع في أسطرة المعنى الحرفي و البعد الوحيد الواحد للقول أو اللغة أو الحقيقة.

إن العامل المذهبي يلغى الرؤية الأجمعية و يؤخر التفسير بالعوامل المتزاملة، فالدافع الجزئي لا يوصل إلا إلى نتيجة و مجرأة و غير كلية.

و إرادة تعزيب مذهب ديني ليست تكون إرادة معرفة بقدر ما تتمظهر إرادة للسيطرة و الإلغاء و منطقاً يستبعد و يقضى أو عجب و ييمنع و في ذلك التفسير تكثر الأوليات

(الميكانيكيات) الدفاعية أو الحيلية و المخاتلة الأبدالية أو الطمسية التلميعية والإزاحات و التكر للواقع، الانسحابية و الإسقاطية و النكوصية و الطفلية.
لا تكون القراءة الأحادية الإدراك مستقلة أو حرة ضرافية، قادرة على تطوير ذاتها و التطوير المعرفي، و ما ذلك التقصير و التلب فيها إلا لأنها جامدة و مجتمدة، محكومة بالرغبة و اللاواعي بالمسبق و الجاهز و التخييل (قا: تتميز بعض المذاهب للقديس توما الأكويني، أيضاً، را: التفسير البروتستانتي للنص الديني والإنسان القارئ أو المفسر).

٥. انجرار الجودة وسوء المردودية، الإنحراف عن السواء عند هـ. كورين

تمنع منهجية كورين، أو رؤيته إلى النص الفكري و مهمة للقول الفلسفي العربي الإسلامي التشخيص الدقيق الذي يُفضى إلى السيطرة على الإشكالي و إلى الاقتدار على طرح الحل أو التحين بفلسفة العلم و بمقولات فلسفة الحدثة ثم ما بعد الحدثة و بالزعات لتغيير المعنى في الأخلاق و السياسة، في التاريخ و الحقيقة في تصوراتنا عن المادة و العيان و الزمان عن الإيمان و الحيلة و المحدثى، عن اليقيني و المسلمات و المسبق و الأيديولوجي، عن الرمزي و الرقمي و اللاواعي، عن المهمش و الآخر المختلف ...

إن كورين أسطر نفسه و أضفى الأسطورة على شخصيات فلسفية كان من بينها، على سبيل الشاهد، صدر الدين الشيرازي، و لست الوحيد و لا الأول أو الأخير الذي يجرح ما عند ذلك الأقحامي، الدخيل الحضاري الجارح و المنجرح، فهو أتن نسج استعارات حول منهجه و رؤيته إلى النص و تصويره للحقيقة، و للفلسفة بعامه.

لقد قلت في ذكريات العقل الجامعي العربي إن ذلك الرجل يقطع و يتخيّل و يتهج على غرار أي سادي أو تخريفي أو جنان فكرياً و حضارياً، يصطاد في الأغوار، و بين واحدة و ينقب بعصاة و هذيان عن الرمزي أو ما يتوهم أنه رمزي رافعاً الحواجز و الأسحة الأيديولوجية بين بني الفكر الواحد، لقد نجح ذلك الرجل في التحول إلى أسطورة إلى خرافة، إلى ...

٦. القراءة الوجدانية و الشخصية، مذهب الشيرازي في الإنسان و التأله

ربما تكون الجامعة اللبنانية أول جامعة عربية و إسلامية تقرأ ابن سينا و الفارابي و بعد ذلك آخرين كابن رشد و بخاصة الشيرازي بمنظار وجوداني و شخصاني و من ثم بتشديد على الكائن و الكائنة و الكينوني.

قراءة ما هو إنساني في الإنسان تكون ناجحة سياقية و غير تقطيعية إن هي تعمل على تحليل المفاهيم الجوهرانية و فكفكة ما يمنع الإنسان من أن يكون قيمة كبرى بل الأكبر، و غاية هي الأسمى أو المعيار و المحك و الميزان و هكذا فنحن نعيد إلى السوي تصورات

الشيرازي، من هم نظراؤه في الفلسفة الإسلامية الأرومية، عن الإنسان و العقل، المعرفة و الحرية، السبارة و القيمة، الخير و الحقيقة.

الإنسان المغموس المغمم بالاجتماعي و العياني يكون وحده مقصود الفلسفة، فالفلسفة تطرح مسائل عامة تهم الإنسان، و كل إنسان وكل ما في كل إنسان، و تكون الفلسفة غير جديرة باسمها و مشروعها إن كانت تمكث عند الإنسان المتميز أو اللاهوق المتربب أو الحكيم الإلهي، الإنسان الرباني أو الرب الإنساني... هذا الكائن فعلاً هو هذا الموجود في هذه الدنيا و أمام مصيره المأساوي بل و محدودية علمه و عقله و حريته، تسأل الفلسفة عن وجوده و معرفته، كينونته و مآله، طبيعته و قوله في الخير و الحقيقة و المعيار، وتأخذه في أبعاده المفتحة المتواضحة المتناقحة، الروحاني منها و الجسدي، الاجتماعي و التاريخي، العقل و اللاعقلي و غير العقلي، الإيماني و المتخيل و الوضعي.

٧. القراءة التشخيصية العلاجية الحاضرة و مستقبلية التوجهات المعافاة و المعافية

هي القراءة التي تكون تكيفية للعقل المهود مع روح العصر هذا و خصائص ما بعد هذا العصر و مراد ذلك هو أنها تكون قراءة تفتش للإنسان عن المنعة، والاقتدار على الانتقال من الحادث إلى الحدث و من التلقي إلى التوليد و الإسهام، كما هي تعني أيضاً أن المواطن المحلي يعني تماماً انتماؤه الجديد و العديدة، و المتفانعة امتداداً و عمقية، إلى فكر عالمي، و مستقبل عالمي وفضاء تواصلية عبر أوطاني و عبر الحضارات و الأزمنة.

قد لا تكون ناجحة و صائبة كل تدبر إذن، أو إدراكاتنا الفكرية لخطاب قادم بل مستجلب من القرن السابع عشر، إن لم تكن التدبرات هذه منتوجاً من منتوجات أجهزة العقل المحارب ضد التزييف و الجهل و الآلام الإنسان، و منتوج منطق التفسير و التقويض و التفكيكية القاصد للتغيير و أجهزة متعضية مسيطرة تزيح و تنزاح إلى الزمان الإلكتروني و الزمان الضوئي و عصر الرقم و الحاسوب و الصورة أو الشبكة و ما بعد هذه الشاشة و هذا الذكاء الاصطناعي و تورات العلم المتفانعة العديدة و اللامتوقعة.

الهوامش:

١. عن الفلسفة الأخلاقية عند الطوسي، را: زيمور، الحكمة العملية أو الأخلاق و السياسة التفاعلية... ص ٢٠٣-٢١٣، ميادين العقل العملي... ص ٢٨٣-٢٩٠، على مقلد، ١٩٨١-١٩٨٤.
٢. عن الدواني، را: الدواني - سياسة المنزل الفاضل عند الدواني، في: زيمور، ميادين العقل العملي... ص ٣٠٣-٣١٨، و بالفرنسية، الفكر الأخلاقي في الفلسفة العربية الإسلامية، من الكندي حتى الدواني و الطوسي فالشيرازي.
٣. را: زيمور، «الشهرزوري - خطاب الشهرزوري في قطاع الحكمة المنزلية»، في ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة، ٢٩١-٣٠٢، أيضاً بلسنر (plessner) ص ٢٤٢-٢٧٣.

صدر المتألهين و محاوره الفلسفة الحديثة

رضا داوری اردکانی^١

أورد صدر المتألهين في الإشراق الثاني من الشاهد الثالث في كتابه الشواهد الربوبية هذه الرؤية في باب اتحاد العقل و المعقول:

... و إن كان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود مابين لموجود مابين كوجود السماء و الأرض لنا كما زعمه الجمهور كوجود صورتها الحاصلة فينا لنا على الوجه ذهبنا إليه، فليس الحاصل في مثل ذلك إلّا حصول إضافة محضة، و الإضافة من أضعف الأعراض وجوداً بل لا وجود لها في الخارج إلّا كون الطرفين على وجه إذا عقل أحدهما عقل الآخر فهذا حظهما من الوجود، لا أنّ لها صورة في الأعيان.^(١)

نقطنان على الأقل جديرتان بالتأمل في هذا المقطع. الأولى إمكانية التباين بين العقل المدرك و الشيء المدرك. و الثانية أنّ صدر المتألهين يرى مقتضى هذا الافتراض هبوط العلم إلى مجرد كونه إضافة. تكتسب النقطة الأولى أهميتها من أنها كانت مبدأ فلسفياً أساسياً في مستهل الفلسفة الغربية. لم يكن صدر المتألهين يرى أنّ الشيء المدرك يسبب انفعالاً للعقل و تحصل الصورة المنتزعة منه في النفس بنحو من الانحاء، لأنّه لو ذهب لمثل هذا لاضطر إلى تصنيف العلم في خانة الإضافة و هذا ما لم يصنعه، بل عالج المشكلة بالعودة إلى القوة الخلاقة في النفس و التي تجعل «المعلوم بالذات» و تضعه وضعاً. حينما قرر ديكارت تباين الجوهريين، و

١. استاذ بقسم الفلسفة في جامعة طهران و رئيس مجمع الثقافى للعلوم في الجمهورية الاسلامية الايرانية و من اعضاء مجلس الاعلى للثورة الثقافية.

رغم أنه افترض العلم فطرياً، بيد أنه مهد الأرضية لطائفة من أخلافه سيزعمون أن العلم من صنف الإضافة و النسبة. و نعود لرأى صدر المتألهين حيث يقول إنهم إذا اعتبروا العلم إضافة إنما يجعلونه هباءً منثوراً، فالعلم الذى قدر له التحكم فى العالم و الظهور كسمة أساسية فى دنيا الحداثة و التجديد، لا يتسنى اختزاله إلى مجرد إضافة، إلا إذا كانت إضافة إشراقية أو ما شاكل. و ما صنعه كانط رغم أنه لا يقارب تفكير صدر المتألهين من حيث الأساس و المبنى، و إنما يرمى إلى مقصد آخر لا يعدم الشبه بأطروحة صدر المتألهين فى ما يخص العلم. الفارق الأبرز بين صدر المتألهين و كانط، هو اعتقاد الأول أن العلم يحصل بفضل العقل الفعال. هذا أولاً، و ثانياً اعتقاده أن العلم بالأشياء يطابق الأشياء عينها. بينما اعتبر كانط العلم حصيلة العقل البشري و أنه محدود بما تتوفر مادته عن طريق الحس و التجربة، بل أنه وجد تطابق العلم و الأعيان الخارجية حكماً جزمياً «دوجماتيقياً». يذهب كانط إلى أننا عاجزون عن معرفة العالم الخارجى، إنما نستطيع تصديقه فحسب. إذن ما هو وجه الشبه و الاشتراك بين الفيلسوفين؟ بالمستطاع رصد وجهين مشتركين بين رأى الفيلسوفين حول العلم، أحدهما سلبى و الآخر إيجابى. وجه الاشتراك السلبى هو أن العلم بالمدركات الحسية ليس صورة منتزعة من الأمور الخارجية فى رأى صدر المتألهين. و رغم إيمان كانط بالعلم التجريبي بيد أنه لم يكن يراه منتزعا من العالم الخارجى أو الأعيان. يعتقد الملاصدرا أن النفس البشرية الناطقة تضع أو تجعل صورة هى عين الأشياء المادية الخارجية، مضافاً إلى أنها تضع الصور الخيالية. و إذا ما قمنا بتحليل هذه القضية، ألفينا أنها يرجع إلى مبدأ «بسيط الحقيقة كل الأشياء». أى إذا لم يكن لقوتنا الإدراكية إطلائها على موجودات العالم السفلى، لما كان ثمة مسوغ لأطروحة صدر المتألهين. و على كل حال فالقول بأن الإنسان يخلق العلم و الصور العلمية لاسبق له (بشكل تفصيلي على الأقل) فى المذاهب الفلسفية السابقة لصدر المتألهين.

النقطة الأخرى، هى أن العلم لدى الملاصدرا يقترب من العلم الفعلي و يلامسه. و العلم الفعلي صفة إلهية إذا تمتع الإنسان بشيء منها فبفضل خلافته لله على الأرض. فهل عهد صدر المتألهين على غرار الفرنسي ديكارت – و قد عاشا فى عصر واحد – إلى فتح نافذة على وعي الذات و إثبات القدرة البشرية؟

لم يكن يوسع الملاصدرا، و لا كان من رغبته أن يفتح العلم الفعلي على الوعي الذاتى و إثبات المقدرة البشرية.

لم يكن بمقدور صدر المتألهين، و لا كان يريد أصلاً أن ينسب العلم الفعلي إلى البشر، ذلك أن الإنسان لا يستطيع إيجاد حتى الصورة المحسوسة و الخيالية من دون استعانة بعالم العقل و العقل الفعال. أى لو لم يكن للبشر علاقة و صلة بالعالم العلوي و المجرى لما كان العلم ممكناً. إلا أن ديكارت و أخلافه جعلوا خزانة العلم فى صميم الإنسان مشددين على التباين بين

المُدْرَك و الشيء الذى يتم إدراكه، و لم يواجهوا فى مسلکهم هذا طريقاً مسدوداً أو أمراً محالاً، مع أنهم نفوا العلم بالعالم الخارجى و الأعيان، مفصلين دروس فيكور القائلة أن الإنسان لا يستطيع معرفة إلّا ما يصنعه بنفسه.

ينبغي التريث بعض الشيء عند هذا التوحيد بين الصناعة و المعرفة (العلم)، فالفلاسفة من القرن الثامن عشر و إلى اليوم لا يختلفون بهذا الشأن، سواء منهم التجريبيون أو العقليون أو الماديون أن المثاليون أو... الخ. و مع أن ديكارت و إسبينوزا و ليننس و هيوم لم يتطرقوا صراحةً لهذا الموضوع، إلّا أنهم مهدوا له الطريق، فافضى إلى فلسفات كانط و هيغل و ماركس. فرغم التباينات التى تفصل بين هؤلاء الفلاسفة إلّا أنهم جميعاً أشاروا فى فلسفاتهم كيف أن العلم البشرى يتعلّق بالصناعة البشرية أو بما يصنعه الإنسان. و هنا نساءل: أليس التعبير الفلسفى عن هذا المعنى هو اتحاد العاقل و المعقول؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال ينبغي مناقشة كيف ينحصر العلم البشرى فى ما يصنعه البشر؟ فهل البشر غير عالمين بالموجودات الخارجية، سواء كانت مجردة أو مادية، و هل يقتصر العلم البشرى على ما يصنعه البشر بأنفسهم؟ جلى أن هذه الفكرة لا ترمى إلى أن العلم يقتضى أولاً صناعة شيء و إيجاداً ثم المبادرة لمعرفته، إنّما المراد هو أن علمنا عين صناعتنا، و أن الصناعة هى العلم. كان ماركس يقول إنّ الفلاسفة إلى اليوم قاموا بتفسير العالم، و عليهم من بعد اليوم تغيير العالم، و هو فى هذا قد استلهم شيئاً من كانط، إذ أن ثمة دلالات فى فكرته هذه على تأثر بأفكار كانط. و قد أشرنا إلى رأى كانط فى أن المُدْرَك ليس أمراً خارجياً و إنّما هو مزيج من المادة الخارجية و صور الحس و القوة الفاهمة، بالرغم من أن مادة العلم تؤخذ من الخارج. و هذا المزيج يجمع فى داخله بين العلم و المعلوم، أو قل أن الذى نعلمه إنّما هو من صناعتنا. و وجودنا بدوره يتعين بهذا العلم.

نظراً لهذا المعنى يمكننا القول أن كانط كان من أنصار اتحاد العلم و العالم و المعلوم، و على كل حال فهو مؤسس فكرة أن العلم و العالم و المعلوم ما هى إلّا صناعات، و بهذه الصناعة تبدأ الحياة العقلية للبشر. و ماركس الذى يرتقى نسبة الفكرى إلى كانط عن طريق هيغل، كان يقول أن للإنسان علاقتين مع الموجودات و الطبيعة. الأولى علاقته التى تؤدى إلى الإيديولوجيا (بمعناها المذموم) و الظلم و الاغتراب الإنسانى. و العلاقة الثانية هى الوعى الذاتى بالوضع الذى يستطيع بل يجب على الإنسان أن يكون فيه، إلّا أنه لا يزال بعيداً عنه. هذا الوعى الذاتى هو علم من جهة، و هو فى الوقت ذاته ما يتغير به العالم و فى داخله. بل إن هذا الوعى الذاتى هو عين تغير العالم و البشرية، و كأن ماركس أراد هو الآخر أن يقول رغم نزعتة المادية: «أصبح العالم إنسانياً، و الإنسان عالمياً».^(٢)

هل لهذه المباحث صلة بما كان يقوله فيلسوفنا الكبير في تعريف الفلسفة؟ يعتقد صدر المتألهين أن الغاية من الفلسفة هي أن يصبح الإنسان عالماً عقلياً، بيد أن العالم العقلي الذي يرومه صدر المتألهين يختلف عن العالم العقلي الذي يرمي إليه الحداثيون. فالعالم الذي يريده الحداثيون عالم الحياة البشرية. يتوفى هذا العالم تغيير رؤية الإنسان للوجود. فقد بات الإنسان منذ القرن الثامن عشر موجوداً يقتصر علمه على حدود قدراته الإدراكية. و ثانياً يتغير الإنسان والعالم سوية بهذا العلم. التأكيد على النقطة الأولى و تناسى النقطة الثانية يعكّر فهم الفلسفة الحديثة. و الواقع أن تقييد العلم يصاحبه إطلاق أيدي الإنسان للتصرف في الموجودات. قرّر صدر المتألهين أن النفس البشرية الناطقة تضع الصور الحسية و الخيالية، و قد كان بإمكانه من هذه الناحية أن يكون ممهداً لكانط، إلّا أنه لم يقصر العلم على تلك الصور. و ربما أمكن القول أن صدر المتألهين و كانط انطلقا في طريقهما من مبادئ متفاوتة و سلكا مسلكين متباينين، لكنهما اقتربا من بعضهما في وسط الطريق، و لأن غايتهما لم تكن واحدة فقد ابتعدا عن بعضهما تارة أخرى. النقطة المهمة الأخرى في فلسفة صدر المتألهين، و التي تحظى بأهمية خاصة في الفلسفة الحديثة أيضاً، هي ملاحظة شروط العلم و الوجود. فالفلسفة الحديثة منذ كانط و إلى الآن إنما كانت دراسة لإمكان وجود الأشياء بما فيها العلم.

و الملاحظ بدوره ربط كل أنماط العلوم بالإدراك البسيط... الإدراك الذي يتعذر حصره بالتصور و التصديق، بل و يتقدم على كل تصور و تصديق. روسو اعتبر العقد الاجتماعي مقدماً على النظام الاجتماعي و ظهور الإدارة الجماعية، و قرر كانط كما نعلم أن الوظيفة الرئيسة للفلسفة هي البحث في شروط إمكانية العلم و العمل و الفن، و الفلاسفة الذين جاءوا بعده، و خصوصاً أولئك الذين اكتشفوا طريق الظاهريات و سلوكه، و بالأخص أولئك الذين انتهجوا ظاهريات هايدغر و هرمنوطيقاه، صبّوا جلّ اهتمامهم على الشروط شبه المتعالية السابقة للعلم (وليس الشروط الثقافية - الاجتماعية و الاقتصادية التي تمثل مضماراً آخر يبحث في العلوم الاجتماعية دون الفلسفة). ليس من باب الصدفة أن معظم المفكرين الغربيين الذين اهتموا بالفلسفة الإسلامية واكتشفوا أهميتها هم تلاميذ المدرسة الظاهرياتية، و قد كان اهتمامهم هذا جسراً للحوار بين الفلسفة الإسلامية و الفلسفة الحديثة، وأملنا أن تتجلى للعيان ثمار هذا الحوار في آفاق الفكر المعاصر قريباً.

الهوامش:

١. الشواهد الربوبية، طبعة مؤسسة التاريخ العربي، ص ٢٤٣.
٢. أوردنا هذا الشطر الشعرى للشيخ محمود شبستري لملأته المقام. و جلى أننا لا نرمي إلى تقريب بين أفكار ماركس و الروى العرفانية للشيخ محمود شبستري.

العلم الحضوري، نظرة مقارنة

محمد تقي فعالي^١

قسم العلم في البدء إلى قسمين: حصولي و حضوري. وعلى هذا فإن العلم الحصولي قسم من العلم كما أن العلم الحضوري هو القسم الآخر منه. ولأن هذين الاثنين يشكل كل منهما قسماً و جزءاً من العلم، فيجب إذن أن يعطيا بالاهتمام على السوية، ولكن الحقيقة أن العلم الحضوري لم يحظ بما يستحق من الاهتمام في البحوث الفلسفية، ولعل من أسباب ذلك أن شجرة العلم غمت و ترعرعت في الغالب في أرض المنطق، و في الحقيقة فإن هذه الشجرة استوت في روضة المنطق، و لذلك فإن المنطق هو مبدأ ظهور الموضوعات العلمية، ثم انتقلت هذه المسائل إلى علم الكلام و الفلسفة، و من جهة أخرى فإن الفكر هو نطاق المنطق و الفكر إما أن يكون تصورياً أو تصديقياً، و الفكر التحصيلي يتحصل عنه طريق الحد أو الرسم، و الذي يحقق التصديق هو الحجة سواء كانت قياساً أم استقراء أم تمثيلاً، و نحن نعلم أن الفكر و الروية لا يحدثان إلّا في إطار العلم الحصولي، و بذلك فإن العلم تشكلت صورته منذ البدء بشكل حصولي، و انعقدت نطقته منذ اليوم الأول بالعلم الحصولي، و قد سرى هذا التيار إلى نطاق الكلام و الفلسفة أيضاً، و بالإضافة إلى ذلك فإن العلم الحضوري يتميز في الغالب بالطابع المعرفي للوجود، في حين أن الرؤية إلى العلم في الموضوعات الفلسفية و المنطقية تتم في الغالب من النظائر المفهومي و الآلي، و يدور الحديث حولها على أساسه، يجدر ذكره أن هناك موضوعات حول العلم الحضوري طرحت بالمناسبة بعد دخول مبحث العلم إلى الكلام و

١. عضو الهيئة العلمية في كلية الالهيّات و المعارف الاسلاميّة - وحدة العلوم و الابتكارات في الجامعة الاسلاميّة الحرّة

الفلسفة. و بشكل عام فإنّ الإمكان تلمس العلم الحضوري في خلال موضوعات من قبيل: مسألة العلم الواجب، علم النفس - عند ما يدور الحديث عن علم النفس - و قاعدة كل مجرد عاقل، و مسألة الإبصار على أساس أصول شيخ الإشراق، مسألة الوجدانيات التي هي أحد أقسام البديهيّات، و أخيراً المسألة المطروحة في هذا الفصل أي تقسيم العلم إلى حضوري و حصولي و التي طرحت لدى المتأخرين في الغالب.

تمييز العلم الحضوري عن الحصولي

السؤال المهم الذي يتبادر هنا هو: ما هو الفرق الأساسي بين العلم الحضوري و الحصولي؟ و بعبارة أخرى: إذا كان العلم الحضوري متميّزاً عن العلم الحصولي - حيث إنّ كون أحدهما قسم للآخر يقتضى المغايرة - فما هو المميز بينهما؟

نحن نعلم أنّ العلم على قسمين: حصولي و حضوري، و من اللازم في كل تقسيم أنّ يضاف قيد أو قيود إلى المقسم كي يتحصل القسم. و على هذا فإنّ القسم هو مجموع المقسم، و الفصل المتميز. و القسم هو وجه الاشتراك و الجامع بين القسمين. و ما يفصل القسمين عن بعضهما البعض، و يجعل كلّاً منهما قسماً للآخر، هو القيد أو القيود التي تضاف إلى المقسم، و تصنع القسم. و الآن فإنّ السؤال المطروح هو: ما هي قيود العلم الحضوري و الحصولي؟ توجد في هذا المجال ثلاث جهات نظر:

١. التمييز بالواسطة: الواسطة هي الفارق الأساسي بين العلم الحصولي و العلم الحضوري. فإذا كان المعلوم حاضراً لدى العالم دون أيّ واسطة فإنّ هذا العلم حضوري، و إذا حدث حصول المعلوم للعالم بواسطة الصورة، فإنّ هذا العلم سيكون حصولياً. فالمعلوم بالواسطة هو معلوم حصولي، و المعلوم بدون واسطة هو معلوم حضوري. و على هذا الأساس فإنّ هناك في العلم الحصولي شيئاً يقوم بدور الواسطة بين العالم و المعلوم، خلافاً للعلم الحضوري حيث يكون العلم الحضوري حاضراً لدى العالم بكل وجوده، و بوجوده العيني و بشكل تلقائي و في الحقيقة فإنّ العلم الحصولي يقوم على ثلاثه أسس: المدرك الذي هو النفس أو الذهن، و الشيء المدرك أو بعبارة أخرى المعلوم بالعرض، و الثالث هو الصورة الذهنية أو المعلوم بالذات و الذي يؤدي دور الواسطة. و أمّا في العلم الحضوري فإنّ وجود ركنين يكفي و هما: المدرك، و وجود المدرك. و البيت التالي للسبزواري ينطبق على هذا الفارق:

فأول صورة شيء حاصله للشيء و الثاني حضور الشيء له^(١)

و قد نقد بعض الحكماء و نقضوا الفارق و الملاك المذكور، فلو حصل التصوران في الذهن بحيث يفهم أحدهما بواسطة الآخر، ففي هذه الحالة فإنّ أحد هذين التصورين سيكون واسطة

لفهم الآخر، في حين أنهما موجودان في الذهن، و يوجدان بالعلم الحضورى. و بناء على ذلك فإن العلم في هذه الحالة حضوري في حين أن أحدهما علم بواسطة الآخر.^(٣)

يمكننا الإجابة على هذا النقض بمساعدة الاختلاف بين الحيتين (الكيانين) الآلية و الاستقلالية، فإذا نظرنا إلى الصورة الذهنية نظرة آلية و مرآتية، و جعلناها واسطة فهم و إدراك صورة أخرى، ففي هذه الحالة سيكون لدينا جزء في العلم الحضورى. ولكننا إذا نظرنا إلى تلك الصورة نظرة استقلالية غير آلية، فسيكون العلم الحضورى تحت تصرفنا. و بناء على ذلك فإن أسلوب نظرتنا و رؤيتنا إلى التصور الذى أصبح واسطة، سيكون هو المعين لنوع العلم. و هذا الرأي يقتضى أن يكون العلم الحضورى، و العلم الحضورى فى حالة خاصة مرتبطاً بنوع نظرة الإنسان و بعبارة أخرى فإن الاختلاف بينهما نسبي و ليس نفسياً، أي أننا إذا نظرنا نظرة آلية إلى أمر ذهنى فسيحصل نوع من العلم، و إذا ما نظرنا إلى نفس الأمر بشكل مستقل، فسيحصل لدينا العلم الحضورى، و لا يوجد فى مثل هذه الحالات فرق جوهري بين هذين العلمين.

٢. التميز بالصورة: الصورة هى الفارق الأساسى بين العلم الحضورى، و العلم الحضورى^(٣)، فإذا حصل العلم بالشئ للعالم عن طريق الصورة، ففي هذه الحالة سيكون العلم حصولياً، و إذا لم تكن هناك صورة، و تحصل العلم للعالم دون صورة فإن مثل هذا العلم حضوري. و بعبارة أخرى فإن العلم الحضورى يتحصل عن طريق الصورة، ولكن العلم الحضورى هو العلم بالشئ نفسه. و الشئ حاضر فى العلم الحضورى، ولكنه حاصل فى العلم الحضورى.

ويمكن أن تكون وجهة النظر الثانية مكتملة و مفسرة للأولى لأن الصورة هى نفسها الواسطة، و بعبارة أخرى فإن الصورة فى العلم الاكتسابى تتوسط بين العالم و المعلوم بالعرض، و أمّا فى العلم الحضورى فإن العالم يوصل نفسه إلى المعلوم دون أي واسطة، و يكشف عنه النقاب. و كلما كانت هناك واسطة بين العالم و المعلوم، فإن هذه الواسطة ليست سوى الصورة، و إذا ظهر العلم عن طريق الصورة، فقد حدثت بذلك واسطة بين العالم و المعلوم. يقول صدر المتألهين:

العلم بالشئ الواقعي قد يكون نفس وجوده العلمى نفس وجوده العيني كعلم المجردات بذاتها، و قد يكون وجوده العلمى غير وجوده العيني كعلمنا بالأشياء الخارجة عنه ذواتنا.^(٤)

٣. التميز بقوة خاصة:

يمكننا أن نحصل على فارق آخر من خلال النص التالى للشهيد مطهرى حيث يقول:

لا تتدخل في العلم الحضوري قوة خاصة و آلة خاصة بل إن العالم يعرف معلومه بذاته و واقع، و أمّا في العلم الاكتسابي فهناك قوة خاصة ... تصبح عالمة: أى قوة الخيال ... فالعلم الحضوري لا يرتبط بجهاز خاص عند الأجهزة النفسية المختلفة، ولكن العلم الاكتسابي يرتبط بجهاز خاص.^(٥)

على هذا الأساس، فإن الاختلاف بين العلم الحضوري، و العلم الحصى هو بشكل عام من جانبين: من جانب العلم أو المعلوم، و من جانب العالم، و الفارق الأول و الثانى (الواسطة و الصورة) يرتبطان بالجانب الأول: أى أننا إذا لاحظنا المعلوم أو العلم فى العلم الحصى، و قارئاه مع المعلوم أو العلم فى العلم الحضوري، فسندرك أن الواسطة أى الصورة موجودة فى أحدهما، و غير موجودة فى الآخر، ولكن هذين العلمين يتميزان عنه بعضهما البعض من جانب العلم أيضاً، ففي العلم الحضوري تكون ذات العالم حاضرة، و يواجه المعلوم دون واسطة. و أمّا فى العلم الحصى فإن العالم لا يكون حاضراً بنفسه بل إنه يتوجه نحو المعلوم من خلال قوة و جهاز خاصين مثل القوى الحسية أو الخيالية. و لذلك فإن العلم الحصى مرتبط بأحد أجهزة النفس و أمّا فى العلم الحضوري فليس هناك من قوة و شأن و جهاز بل إن العالم بذاته و بكل كيانه يواجه مباشرة المعلوم.

و يبدو أن الفارق الثالث فيه مجال للتأمل ذلك لأن النفس هو على أساس مذهب الحكمة المتعالية - حقيقة لها شؤون و مراتب، و جوهر النفس ليس أمراً مستقلاً و مفصلاً عن قواه. صحيح أن النفس لها أجهزة و قوى عديدة و أن كلاً من هذه القوى يستخدم لغرض من الأغراض أحدها مسؤول عنه الإدراك الحسى، و الآخر مسؤولاً عن حفظ الصور، و الثالث يؤدي وظيفة الإثارة، إلّا أن جميع القوى تعد فى ذات الوقت شؤون و درجات النفس، و فى ذات الوقت الذى تكون فيه النفس واحدة فإنها ظاهرة و بارزة فى القوى، و بصورة القوى و على هذا فإن القوة ليست سوى ظهور النفس فى شأن خاص، و إذا ما ظهرت النفس فى رتبة (درجة) فإنها ستظهر على صورة جهاز و قوة. و لذلك فإن كثرة القوى ليست إلّا كثرة مظاهر النفس، و النفس التى هى أمر واحد تظهر فى مجال و مظاهر و متنوعة، و باطن مظاهر القوى يكمن فى الذات الواحدة للنفس، و بإمكان حقيقة النفس أن تخرج من حالة الخفاء، و تظهر فى مظاهر القوى؛ أى أن النفس حقيقة ذات وجهين: فباطنها واحد، و ظاهرها كثير، و حقيقة النفس ليست سوى شىء واحد و هو أن النفس فى وحدتها كل القوى. و على هذا الأساس فإذا كانت قوى النفس هى نفسها شؤون النفس و مراتبها و مجالها فإن الاختلاف بين ذات النفس و قواها اعتباري، و الفارق الثالث سوف لا يكون أساسياً و جوهرياً. و بالإضافة إلى ذلك فإن مصطلح

الآلة في تقريرات العلماء لا يختص بالإدراكات الجزئية و لذلك فإن الإدراكات الكلية و العقلية عديمة الآلة: في حين أنها من نوع العلوم الاكتسابية.

والنتيجة أن الاختلاف بين العلم الاكتسابي و الحضورى من ناحية المعلوم يكمن فى أمرين: فأحدهما واسطة و الآخر صورة؛ رغم أنهما متطابقان على أحدهما الآخر، أي أينما كانت هناك صورة كانت معها واسطة و بالعكس. و أما فى ناحية العلم، فإن هناك اختلافاً اعتبارياً بينهما و هو أن العلم يحدث فى بعض من أنواع العلوم الاكتسابية عن طريق قوة و جهاز خاصين؛ و أما فى العلم الحضورى فتتدخل ذات العالم و تشتبك مع المعلوم. و بعبارة أخرى فليست هناك أية واسطة فى العلم الحضورى لا من جانب المعلوم و لا من ناحية العالم. فالمعلوم يكون حاضراً بوجوده العيني لدى العالم، و العالم يواجه بكل حقيقة المعلوم، ولكن توجد فى العلم الحصى من ناحية المعلوم واسطة و هى الصورة نفسها، و تقوم قوى النفس أيضاً بالوساطة من جانب العالم فى بعض من أنواع العلم الحصى.

حصر العلم فى الحضورى و الحصى (الاكتسابى)

هناك سؤال آخر أيضاً و هو: هل إن تقسيم العلم إلى حصى و حضورى هو على أساس الحصر العقلى، و دائر بين النفى و الإثبات؟ أم أنه حصر استقرائى؟ بمعنى أن ملف أقسام العلم ما يزال مفتوحاً، و يمكن إضافة قسم آخر إلى أقسام العلم؛ أم إنه ربما كان بالإمكان التقليل من ذينك القسمين، و تحديد العلم بنوع واحد فحسب. المتحصل من تقريرات الحكماء أن حصر العلم فى الحضورى و الحصى هو حصر عقلى، و أن هذا التقسيم حاصر، و ذلك من خلال إيضاحين:

الأول: إما أن تكون هناك واسطة بين العالم و المعلوم أو لا، فإن كانت هناك واسطة فإن العلم حصى و وإلا كان حضورياً.^(٤)

الثانى: إن حضور المعلوم لدى العالم لا يخرج عن حالتين: أن يحضر المعلوم بماهيته لدى العالم أو بوجوده^(٥)، و إذا كان العلم بمرتجأ بالماهية فإنه علم حصى، و إن كان مرتبطاً بوجود المعلوم فسيكون حضورياً. و الآن فإننا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه لا يوجد للمعلوم - سوى الماهية و الوجود - أمر آخر - غير العدم - و أن العدم هلاكة و بطلان محض، فسيكون الحصر عقلياً.

ولكن يبدو أننا قد نستطيع أن نقول استناداً إلى مسألة «إثبات العلم الحضورى و الحصى» التى سنتطرق إليها: أن بعض الحكماء قللوا بشكل عملى من أقسام العلم، و فى هذه الحالة فإن الحصر ليست له وجهة عقلية، لأن الحصر العقلى، أى التقسيم الذى يدور مدار النفى و الإثبات أو الوجود و العدم ليس ممّا يضاف إليه و لا ممّا يقلل منه. و بالإضافة إلى

ذلك فإن العلم الحصى – فى الإيضاح الثانى – أصبح مختصاً بالماهيات، فى حين أن نطاق العلم الحصى أوسع بكثير فى الماهيات. و المفاهيم – بمعنى المعقولات الثانية – تشكل قسماً مهماً من العلم الحصى. و بعبارة أخرى فإن هناك شيئين يصنعان محتوى الذهن: الماهيات و المفاهيم. و على هذا فإن العلوم الماهوية لا تشكل سوى جزء من العلم الحصى لا كله. فالمفاهيم سواء كانت فلسفية أم منطقية هى من جملة صناع و مقدمات الذهن البشرى. فإذا كانت الذهنيات أعم من الماهيات فإن الحصر الذى جاء فى الإيضاح الثانى سيكون قابلاً للنقض إلا إذا قررنا الأمر بشكل آخر وقلنا: المعلوم إما أن يحصل لدى العالم عن طريق مفهومه – علماً أن المفهوم هنا يعنى المعنى العام الذى يشمل الماهيات أيضاً – و إما أن يكون حاضراً بوجوده لدى العالم، و لأنه لا يوجد أمر محصل آخر غير المفهوم فإن حصر العلم فى الحصى و الحضورى سيكون من النوع العقلى.

الملاحظة الأخرى التى يمكن أن تستنتج من التقريرات السابقة أنه لو لم تكن هناك أية واسطة فى العلم الحضورى لا من ناحية العالم، و لا من ناحية المعلوم، ولو أقيمت علاقة من دون واسطة بين وجود العالم و الوجود العيى المعلوم فسوف لا يكون هناك خطأ – على هذا الفرض – فى العلم الحضورى. فالخطأ لا يحدث إلا إذا كانت هناك واسطة بين العالم و المعلوم، و يكون الطريق الوحيد للحصول على المعلوم عند طريقها، وحينئذ يحدث شك فى مدى انطباق تلك الواسطة على المعلوم. إن هذا الفرض لا يصدق إلا على العلم الحصى، و الآن إذا لم تكن هناك واسطة أساساً و كان المعلوم حاضراً للعالم بوجوده العيى، فسوف لا يكون هناك مجال لطرح مسألة الخطأ أيضاً. و بتعبير آخر فإن الخطأ فى الإدراك لا يمكن أن يكون قابلاً للتصور إلا إذا لم تكن العلاقة بين العالم و المعلوم مباشرة؛ أى أن لا تكون هناك واسطة، و تتوقف عند تطابقه مع المعلوم. و هنا يمكننا أن نتساءل: هل أن تلك الصورة تدل على ذلك المعلوم نفسه؟ ولكن عند ما يكون الشيء أو الشخص المدرك حاضراً بوجوده العيى و دون أية واسطة لدى المدرك، أو اتحد مع بشكل من الأشكال، فإن فرض الخطأ يتفنى من الأساس، و هذا هو سرّ عدم نفوذ الخطأ إلى العلم الحضورى.^(٨)

ویدلها التقرير السابق على ملاحظة أخرى هى أنه إذا كان وجود الواسطة هو المصدر الرئيس للخطأ، و كان العلم بالواسطة حصولياً، فإن العلم الحصى و لكونه علماً حصولياً سوف لا تكون له أية ضمانات للصدق، ذلك لأن الخطأ بل و حتى التردد لو نفذ إلى علم حصولى واحد فقط، فكيف يمكن تصحيح العلم الأول بالعلم الحصى الآخر، ذلك لأن هناك واسطة بين العالم و المعلوم فى العلم الثانى أيضاً، و نحن لامتلك طريقاً لمطابقة الواسطة على المعلوم الخارجى. و بعبارة أخرى فمادام ارتباطنا بالخارج ليس مباشراً، و دون واسطة فإننا لا نستطيع أن نطمئن من

تطابق صورتنا الذهنية مع صلب الواقع. فالصورة الذهنية تمثل ناحية من المطابقة لدينا، إلّا أننا يجب أن نعتبر الجهة الأخرى - أى العالم الخارجي - عديمة الوساطة أيضاً ونحيط بها علماً كي نستطيع تطبيق الصورة الذهنية عليها، ولذلك فإننا يجب أن نمتلك إدراكاً مباشراً للعالم الخارجي أيضاً كي يكون بمقدورنا أن نصدر حكماً صحيحاً بشأن انطباق الصورة على العالم الخارجي. وهذا الأمر لا يمكن أن نتوصل إليه إلّا إذا استطعنا أن ننتهي بالعلم الحسولي إلى العلم الحضورى أخيراً، وذلك على أنّ الذهن استند إلى المشهود. ولذلك فإنّ العلماء يرتفعون بالمعارف النظرية فى الفلسفة والمنطق إلى المعارف البديهية، وتكتسب بينها البديهيات الشهودية الأصالة؛ أى أنّ العلم الحضورى هو حجر الأساس فى العلوم البشرية، وما لم ترتبط البراهين والاستدلالات بالعلم الشهودى، فلا يمكن الحصول على ضمانة للصدق، ولذلك فإنّ الفلسفة التى تتضمن سلسلة فى الأدلة والمجج لا يمكن أن تتنظم إلّا إذا دخلت أعتاب الشهود.

وهنا يثير السؤال التالى القلق وهو: ما الفرق - على هذا الفرض - بين الفلسفة والعرفان؟ فإذا كانت الفلسفة قد انتهت إلى الشهود وبدأت منه، وإذا كان العرفان النظرى قد فسر العالم على أساس المكاشفات، فما الفرق الذى يمكن وضعه بين الفلسفة والعرفان من هذه الناحية؟ بالطبع فإنّ من الممكن أن تكون هناك اختلافات أخرى بينهما كما هو الحال بالفعل. ولكنّ من المتوقع أن تكون الفلسفة باعتبارها علماً استدلالياً متميزة من العرفان الذى هو شهودى فى حين أنّهما انتهيا أخيراً إلى موضع واحد. والسبب أنّنا إذا لم نستطع أن ننفذ إلى الخارج بشكل مباشر، ونضعه تحت تصرفنا، وإذا نظرنا حتى النهاية إلى العالم الخارجى بمنظار الصورة، فإننا سوف لا نحصل حتى على جزء ذي قيمة من العلم، وسوف تبقى جميع براهيننا وعلومنا معلقة وغير ذات قيمة. إنّ أهميّة العلم الحضورى وقيّمته راقية إلى حد كبير، وتتطلب بحثاً جديداً واسعاً.

خصائص العلم الحضورى

مع الأخذ بعين الاعتبار المواضيع التى طرحناها حتى الآن، فإنّ بالإمكان من خلال تأمل أكثر فى العلم الحضورى أن نذكر له خصائص وأوصافاً كي يكون بالإمكان بسهولة أكثر فصله وعزله عن العلم الحسولى، والاطمئنان إلى عدم اختلاط أحكامه.

١. لا تتدخل الوساطة فى العلم الحضورى فلا الصورة تسقط نفسها بين العالم والمعلوم، ولا العالم يتوجّه نحو المعلوم بجهاز وقوة خاصة. وإذا ما لم تتدخل واسطة فى العلم الحضورى وكانت علاقة العالم بالمعلوم مباشرة وعلى شكل مواجهة، وإذا لم يكن للماهية والمفهوم دور فى العلم الحضورى، فإنّ بالإمكان أن نستنتج أن الوجود العيى للمعلوم هو وجوده العلمى

نفسه؛ أي أنّ المعلوم يظهر للعالم بكل وجوده، ولأنّ الماهية لا مكان لها في العالم الحضوري، فإننا يجب أن لا ندخل أيّاً من أحكام الماهية و آثارها في هذا العلم. وعلى هذا الأساس فإن من غير الممكن إثبات اعتبارات الماهية للعلم الحضوري فالمعقولات الماهوية لا مكان لها في هذا العلم. و لذلك فإن العلم الحضوري لا يتضوي تحت المقولة^(٩) فالعلم الحضوري ليس كلياً و لا هو بالجزئي ذلك لأنه مفهوم و حسب يقسم إلى قسمين كلي و جزئي. كما لا أثر للمفهوم في العلم الحضوري. و بالطبع يمكن القول إنّ العلم الحضوري شخصي، ولكنّ الشخصي هو غير الجزئي. فالجزئي وصف للمفهوم، أمّا الشخصي فإنه مرتبط بالوجود الخارجي إلّا إذا حملنا الجزئي على معنى الشخصي. والعلم الحضوري لا علاقة له بمسألة الوجود الذهني، لأنّ الذهن و المفاهيم هي التي تطرح في الوجود الذهني، و في العلم الحضوري لا مجال للقضية و الموضوع و المحمول، و بناءً على ذلك يمكن القول بشكل عام إنّ كل ما له نسبة و علاقة مع الماهية و المفهوم هو خارج عن نطاق العلم الحضوري و يجب أن لا نخرج أحكامها مع هذا النوع من العلم بل يجب أن نسعى من أجل أن نشذب ساحة العلم الحضوري من أوصاف الماهيات و المفاهيم و خصوصياتها.

٢. العلم الحضوري عارٍ (مفرغ) من التصور و التصديق.

و أمّا تخصيص مقسم التصور و التصديق بالعلم الحسولي و أنّ الحضوري ليس تصوراً و تصديقاً فهو حق.^(١٠)

و في ذينك الاثنين تؤدي الصورة الذهنية إلى دور الأساس و قد رأينا أنّ الصورة لا وجود لها في العلم الحضوري، و إذا كانت حقيقة المعلوم حاضرة للعالم بعينها، فإنّ بالإمكان رؤية كل من الوجود و الماهية بنظرة واحدة، و لأنّ المنطق يشمل كلاً من قسمي التصورات و التصديقات، فإنّ المنطق و قواعده و أصوله لا تجرى في العلم الحضوري. فالعلم الحضوري لا يخضع للمنطق بل هو علم فوق المنطق، و بعبارة أخرى فإنّ المنطق دون و نظم لتنظيم العلم الحسولي، و قواعده تجدد معناها في نطاق هذا العلم. و بناءً على ذلك فإنّ التفكير و التأمل العقلاني خارجان عن إطار العلم الحضوري. فالتفكير سواء كان تصورياً – بالحد أو الرسم – أم تصديقاً – بالحجة و الاستدلال – داخل في تركيبة العلم الحسولي. و لذلك فإنّ الانتقالات الفكرية من المعلوم إلى المجهول و بالعكس سوف لا يكون لها استخدام في العلم الحضوري؛ كما هو الحال بالنسبة إلى الموضوع و المحمول و القضية إذ لا مجال لها في هذا العلم.

و للتصورات مراحل هي: التصورات الحسية، و التصورات الخيالية، و التصورات الوهمية، و التصورات العقلية. و هذه المراحل تحصل بالتدرّج، و على صورة تجريدية على أساس نظرية ابن سينا – علماً أنّ الملاصدرا يقول بنظرية التعالي. ففي العلم الحضوري لا وجود لهذه

المراحل و الحصول التدريجي. و التجريد و الانتزاع من خصوصيات العلم الحسولي. و لأنّ نفس المعلوم حاضر لدى العالم فى العلم الحضورى فإنّ التجريد و الانتزاع ليسا معقولين بمعنى أنّ العلم الحضورى ليس بحد ذاته انتزاعياً و تجريدياً، ولكنّ من الممكن أن يكون مصدر التجريد للعلم الحسولى.

٣. الخطأ غير قابل للطرح فى العلم الحضورى، و فى العلم الحسولى إمّا أن يكون المعلوم بالذات و هو نفسه الصورة الذهنية، أو بالعرض و هو الشئ أو الشخص الخارجى. و إذا كانت الصورة العلمية تدلّ بشكل كامل على المصاديق الخارجية، و بتعبير آخر إذا كان المعلوم بالذات صادقاً فى الدلالة على المعلوم بالعرض، فإنّ مثل هذا العلم صادق و صحيح و إلّا فإنّ العلم سيكون كاذباً و مغلوطاً. و لأنّ الحقيقة العينية للمعلوم تظهر فى العلم الحضورى، و لا يوجد مكان للصورة و المعلوم بالذات، فإنّ مسألة الدلالة و المطابقة و الصدق، و الكذب لا يمكن طرحها. ففي العلم الذى هو ساحة حضور الشهود و منصته، و الذى يتواجه فيه العالم و المعلوم بشكل مباشر، لا مجال للخطأ و الكذب. و بالطبع يمكن القول بمعنى واحد إنّ العلم الحضورى صادق دوماً ولكنّ بشرط أن نعتبر الصدق مطلق عدم الكذب على نحو السلب و الإيجاب لا على نحو العدم و الملكة. و إذا اعتبرنا نسبة الصدق و الكذب عدماً و ملكة فإنّ علينا أن نولى الاعتبار لكليهما فى العلم خلافاً للعلم الحضورى الذى لا اعتبار للكذب فيه. و أمّا الصدق بمعنى سلب الكذب – بحيث تكون نسبته السلب و الإيجاب و لا يكون للشأنية مجال فيه – فإنّ من الممكن أن يكون وضعاً للعلم الحضورى. و على هذا الأساس فإنّ قيمة العلم الحضورى خالدة، و لها عصمة علمية. و فى المقابل فإنّ العلم الحسولى قابل للخطأ، أى أنّ الخطأ ممكن فى هذا المجال. و القابلية للخطأ لا تعنى الخطأ، و احتمال البطلان لا يعنى البطلان، بل يعنى أنّ العلم الحسولى يمتلك شأنية الكذب. و بعبارة أخرى فإنّ كل علم كاذب هو علم حسولى، و ليس كل علم حسولى كاذباً. و على هذا فإنّ العلم الحسولى يمكن أن يكون كاذباً، و البعض منه هو كاذب بالفعل.

و إذا كانت للعلم الحضورى قيمة ذاتية و دائمية فإنّ بإمكانه أن يكون أساس العلم الحسولى – و هذا هو أحد الآراء و سوف يدور النقاش حوله – و من بين القضايا الأساسية فى الفلسفة و التى اهتمّ بها أكثر الفلاسفة البحث عن الجذور و الأسس الأولى للمعرفة و حجر الأساس فى صرح المعرفة البشريّة. و قد قدموا بعض الإجابات على هذه القضية، و ظهرت فى هذا المجال نحلّ و مذاهب من قبيل المذهب الحسى و العقلى. و قد اعتبر الفلاسفة المسلمون البديهيّات أساساً و قاعدة متينة لجميع العلوم البشرية.

٤. العلم الحضوري غير قابل للوصف. فهو علم شخصي غير قابل للانتقال إلى الآخرين. و هو علم ليس عاماً خلافاً للعلم الحسولي الذي هو قابل للانتقال والعميم. و لا يمكن أبداً التعبير عن المكتشفات الحضورية، و لا يمكننا أن ندرك المشاهدات و المكاشفات و الحالات العرفانية إلّا إذا عشناها. و لا يمكن أبداً وصف التجارب الشهودية؛ فالعشق (الحب) وجداني وليس صناعياً؛

إن كنت تدرس معنا فدع الأوراق جانباً فعلم العشق ليس ممّا يكتب في الدفتر إن للعلم الحضوري و المكتشفات الشهودية بصيرة باطنية لا يمكن أن تدرك بالوصف و الاستدلال و اللسان، أنّها نوع من الإشراق الداخلي. و بالطبع فإنّ من الممكن استخلاص الصور الذهنية و المفاهيم العقلية من العلم الحضوري؛ أي تحويله إلى علم حسولي، ولكنّ الحديث يدور حول العلم الحضوري نفسه الذي لا يقبل الوصف و الانتقال.

٥. إنّ الحالات الوجدانية هي عبارة عادةً - على الأقل في البدء - و لا تنتهي إلى الحلول بشكل كامل. و إذا ما حصل الإنسان على علم شهودي نتيجة للتمرين و الرياضة فإنّه لا يدوم طويلاً، فبعد فترة قصيرة يعود الإنسان إلى الحالة العادية، و يجد نفسه في محاصرة العلوم الحسولية. و هذا الحكم لا يجري على الأشخاص الكاملين مثل المعصومين (ع) لأنهم يستطيعون أن يجمعوا العلوم الشهودية و الحسولية.

إنّ العلم الذي يكتب الحضور يكون مقترناً بنوع من الإحساس بالقوة و النشاط و الحيوية. و لذلك فإنّ طريق المكاشفات العرفانية حيّ و متحرك دوماً، ولكنّ الفلسفة مقترنة بنوع من الجفاف و الفئور، و المكتشفات الداخلية هي بشكل بحيث إنّها تترك آثارها في الروح حتى بعد انقطاعها، فذكرى عظمتها و جلالها قد تلازم الإنسان دوماً، و تبقى على حلاوة آمال الإنسان. و قوة و تأثير هذا النوع من الحالات هي بشكل بحيث إنّها قد تغير أحياناً حياة الإنسان و مصيره، لتتمخض عن حياة أخرى له.

أقسام العلم الحضوري

ذكر الحكماء للعلم الحضوري أقساماً و حالات. و البعض منها سافرة و واضحة، ولكنّ البعض الآخر يثبت من خلال الدليل، و أقسام العلم الحضوري هي: ^(١)

١. العلم المجرد بذاته: و قد ذكر الحكماء ثلاث حالات و مصاديق لهذا النوع من العلم:

أ. علم النفس بذاته

ب. العلم الواجب بذاته

ج. علم الموجودات الأخرى بذاتها.

و قد فصل الحكماء فى كل من هذه الحالات الثلاث مقامين: الأول أن النفس - على سبيل المثال - عالمة بذاتها، و الثانى أن هذا العلم هو من فصيلة المعلومات الحضورية، لا الحسولية. ثم طرحوا مناقشتهم فى هذا المجال و أثبتوا بالبرهان العلم الحضورى فيما يتعلّق بالنفس و الذات و الواجبة و المجردات الأخرى.

٢. علم النفس بالصور الذهنية: إن علم الإنسان بالعالم الخارجى يكون عن طريق الصور الذهنية، و أمّا علم الإنسان بنفس هذه الصور فلا يمكن أن يكون عن طريق الصور الأخرى، ففى هذه الحالة سيكون علم الإنسان بالصورة الثانية بمساعدة الصورة الثالثة أيضاً، أو أنه سيستمر حتى اللانهاية و هو تسلسل، و التسلسل مستحيل. و بناءً على ذلك فإن علم الإنسان بالعالم الخارجى عن طريق الصورة هو علم حصولى؛ ولكن علم الإنسان بالصورة الذهنية نفسها هو دون واسطة و حضوري. و بعبارة أخرى فإن العلم بالعلم هو من نوع العلم الحضورى.

٣. علم النفس بأفعالها: للنفس أفعال مثل الإرادة و الحكم. و هذه الأمور لها قيام صدوري بالنسبة إلى النفس، و تعتبر معلولاً للنفس و فعلها، و علم النفس بأفعالها هو علم حضوري، و بتعبير أدقّ فلأن علم العلة بالمعلول علم حضوري، و الأمور المذكورة هى أفعال و معلومات للنفس فإن علم النفس بها هو من مراتب العلم الحضورى.

٤. علم النفس بأحوالها: للنفس انفعالات و حالات من قبيل اللذة و الألم و الحزن و الفرح. و النفس تواجه هذه الأمور. و كينونه الحالات حاضرة للنفس، بل إن ظرف تحققها هو النفس. و لذلك فإن للنفس علماً حضورياً بتأثيراتها و انفعالاتها.

٥. علم النفس بقواها: كان الحكماء يرون أن للنفس سواء كانت نباتية، أم حيوانية، أم إنسانية قوى، و هذه القوى تصب بشكل عام فى مجموعتين تحريكية و إدراكية، ولكل منهما أفعالها و آثاره الخاصة. و بما أن القوى هى من شؤون النفس فإن علم النفس بها سيكون علماً حضورياً.

٦. علم العلة بالمعلول: المراد من العلة، العلة الفاعلية و المقيضة للوجود. و هذا النوع من العلم الحضورى هو كالقسم التالى يبدو موجهاً فى الغالب على أساس تقرير الحكمة المتعالية عن أصل العلية.

٧. علم المعلول بالعلة: يجدر قول أن الإنسان باستطاعته على أساس هذا القسم من العلم الحضورى أن يدرك بكل وجوده الحق. و على هذا الأساس فإن معرفة الله، و البحث الفطرى عنه طبعاً يستدلّ عليهما فلسفياً.

٨. علم النفس بالآثار المادية العارضة على الأعصاب و الدماغ: أضاف الأستاذ الشهيد مطهري قسماً آخر إلى أقسام العلم الحضوري^(١٢)، و هو علم النفس بالآثار المادية العارضة على الأعصاب و الدماغ. فكلما يعرض على الإنسان إدراك حسي، فإن من الطبيعي أن تتلقى معه سلسلة الأعصاب و المخ و المخيخ بعض التأثيرات. يقول في هذا المجال: للنفس علم حضوري بهذه التأثيرات. إلّا أنّ هذا الكلام لا يتلاءم مع أصله الآخر حيث يقول: «يجب أن تكون متعلقات العلم الحضوري أموراً مجردة» خصوصاً و أنّ تعريفه للعلم هو «حضور المجرد لدى المجرد».

إثبات العلم الحضوري و المصوّل

إنّ ما ذكر حتى الآن كان في مقام التعريف لا مقام التحقق. و خلاصة ما مر من تقريرات هو: ما هو العلم الحضوري و العلم المصوّل، و ما هي خصائص كل منهما؟ إنّ مجرد العلم بالتعريف و خصائص ذينك العلمين لا يوصلنا إلى مقام التحقق؛ أي أننا إذا عرفنا ما هو العلم المصوّل، و إذا توصلنا إلى حقيقة العلم الحضوري، و إذا تعرفنا على أوصاف و خصائص كل منهما، فإنّ هذه المعلومات لا تقودنا إلى الخارج، فنحن بحاجة بعد كشف حقيقة كل من هذين العلمين إلى دليل لإثباتهما في الخارج و لذلك فإنّ التعريف يعطينا تصوراً واضحاً، و الدليل يجعل الخارج في متناول يدنا. و الاستدلال معنى بمقام التحقق، و الأوصاف و الخصائص تعود إلى مقام التعريف. و التعريف إيضاح ذهني، و الدليل إثبات عيني؛ التعريف إجابة على موضوعنا، و الدليل إجابة على موضوع «هل». و على آية حال فإنّ التعريف و التحقق مقامان يكمل بعضهما البعض و يجب أن لا يتم الخلط بينهما.

و الآن من المناسب أن نسأل أنفسنا: بعد أن عرفنا ما هو العلم المصوّل و الحضوري، يمكننا أن نسأل: هل علم الإنسان حصولاً أم حضورياً؟ و بعبارة أخرى هل جميع علوم الإنسان حصولية أم حضورية أم كلاهما؟

إنّ الإجابة على هذا السؤال أثارَت بعضاً من وجهات النظر:

الأولى: أصالة العلم الحضوري، و وجهة النظر هذه لها تقريران على الأقل:

التقرير الأول: يرى شيخ الإشراق أنّ العلم الحسي - الإبصار - معادل و مساوٍ للإشراق و الحضور^(١٣)، و هو يعتبر العلم الحسي علماً حضورياً في الأصالة، و ينكر بشأنه العلم المصوّل. و يقدمه في مسألة الإبصار على أنّه من نوع العلم الحضوري:

والبصر و هي قوة مرتبة في العصب المجوفة المدركة لما يقابل العين بتوسط جرم شفاف لا يخرج شعاع يلاقى المبصرات و لا بانعكاسه و لا بانطباع الصور المرئية في الرطوبة

الجليدية و لا فى ملتقى العصبين المجوفتين و لا باستدلال لبطان ذلك كله على ما سبق بل بمقابلة المستنير للعين السليمة و هى ما فيها من رطوبة صافية شفافة صقيلة مرئية فحينئذ يقع للنفس علم إشرافى حضوري على ذلك البصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة^(١٢).

و بعد أن ينفى شيخ الإشراق عقيدة انطباع الشعاع و خروجه فى مجال الإبصار، يرى على أساس أصول الإشراقية أن الإبصار نوع من العلم الحضوري؛ أى كلما قابل و واجه المستنير العضو الحسى الذى تتواجد فيه الرطوبة و زالت الموانع، يحصل للنفس علم إشرافى حضوري بالمحسوس، و تجده النفس بعلمها الحضوري و هو يرى أن القوى الجسمية هى ظلّ النور و الجسم طلسمها و صنمها^(١٥) و هذا النور هو مدبّر الجسم و قواه، و لذلك فإنها لا تغيب عنه. ولذلك فإن إحساس جميع الحواس لها. و هذا النور له إشرافى بالخيال و الإبصار، و هذه الإشرافات تؤدّى إلى الرؤية.

و هكذا يكتسب العلم الحضوري الأصالة، و يتغلب العلم الإشرافى على جميع حواس الإنسان و ينفذ فيها. ولذلك لا يبقى مكان للعلم الحصى، و هذا العلم لا قدر و لا شأن له عند شيخ الإشراق.

التقرير الثانى: يصف العلامة الطباطبائى العلم الحصى بأنه اعتبارى:

العلم الحصى اعتبار عقى يضطر إليه العقل مأخوذ من معلوم حضوري هو موجود مجرد مثالى أو عقى حاضر بوجوده الخارجى للمدرك و إن كان مدركاً من بعيد^(١٦).

و قد اعتبر المرحوم العلامة تقسيم العلم إلى حصولى و حضوري نظرياً و سطحياً، و يرى أنه مرتبط بالمراحل الأولى من الفكر. ولكن العلم بشكل عام ينتهى إلى العلم الحضوري إذا ما نظرنا إليه نظرة أكثر عمقاً. ولذلك فإن جميع علوم الإنسان تختصر فى النهاية فى العلم الحضوري؛ ذلك لأن الصور العلمية مجردة كيفما افترضت و ليست مادية و ذلك لسببين؛ الأول أنه لا توجد فى هذه الصور أية قوة بل هى فعلية محضة و لا تتغير، و لأن التغير و التبديل من خواص المادة فإن الصور العلمية سوف لا تكون من نوع المادة و الماديات. الثانى أن للمادة خصائص مثل الانقسام و الزمان و المكان، ولكن العلم من حيث هو علم لا يمتلك أيّاً من هذه الخصائص، و على هذا فإن العلم سوف لا يكون مادياً.

يجدر ذكره أن تحقق العلم من الممكن أن يكون بحاجة إلى بعض المراحل المادية كما هو الحال فى الإبصار أو السمع و الإحساس بشكل عام إذ لا يتحقّق دون توفّر الظروف المادية، ولكن هذه الشروط معدّة، و لا تدخل فى العلم نفسه. و على هذا فإن العلم – من حيث هو علم – غير مادي و مجرد.

والصور العلمية المجردة هي فوق مرتبة الماديات، و تعد السبب فيها بحكم التشكيك في الوجود. و في هذه الحالة سيحرز العلم الكمالات و الوجودات المادية، و يحضر بنفسه للعالم مع الوجود الخارجي. إن العلم هو في الواقع و في الرؤية النهائية مشاهدة الصور و هذه المشاهدة ستكون ذات مراتب. و النفوس القوية تتأمل عن كتب تلك الصور و النفوس الضعيفة تطل عليها من بعد. و على كل حال فإن العلم شهود و حضور. و بالطبع فإن من الممكن إلقاء نظرة آلية و قياسية على الصور العلمية المجردة المحاضرة لدى العالم، أى قياسها و مقارنتها بالخارج، إلّا أننا نسمي هذا القياس الذي لا يمتلك أيّة أصالة علماً حصولياً. و مع كل ذلك فإننا يجب أن لا نفعل عن أن العلم في حد ذاته يساوي الحضور و الشهود و أن العلم الحصى هو حصيلة الاعتبار العقلي الذي يحدث من باب الاضطرار.

وجهة النظر الثانية: أصالة العلم الحصى

العلم الحصى يمتلك الأصالة طبقاً لهذه النظرية، و الإنكار هو نصيب العلم الحضوري. و قد كذب بعض الفلاسفة البراغماتيين مثل بيرس وجود العلم الحضوري.^(٧٧) كما أن بعضاً من فلاسفة الدين المعاصرين مثل براودفوت يخرجون من خلال بيان خاص العلم الشهودى من الساحة.^(٧٨) و هم يرون أن التجارب الداخلية ممتزجة بالمفاهيم و المعتقدات والأوصاف و اللغة و التعبير بكلمة واحدة، فنحن لا نمتلك تجربة دون تعبير، و التعابير و التفسيرات متعددة و متنوعة إلى حد كبير؛ و لذلك فإنه لا يوجد شهود و تجربة يحصل عليهما الإنسان مجردين و دون أي تفسير و تعبير. و على هذا فإن العلم الحضوري إما أنه لا وجود له، و إما لا يمكن الحصول عليه.

وجهة النظر الثالثة: أصالة العلم الحضوري و الحصى

إن جميع علوم الإنسان تنضوي في مجموعتين: فالبعض منها حضوري، والبعض الآخر حصى. و لا يمكن أبداً التشكيك في علم النفس بذاتها، و لا يوجد في هذا العلم أيّة واسطة. و هذا هو غودج واضح للعلم الحضوري. و في جهة أخرى فإنّ الذهن قادر على أن يتلقى الصور الذهنية من العلم الحضوري، حاله في ذلك كحال آلة التصوير التي تلتقط الصور للمشاهد المختلفة، فإذا خاف الإنسان فإنه يجده عند الخوف، و تظهر معه في الذهن صورة. كما أن الإنسان يجد إرادته كلما أراد، ولكن هناك صورة ترتسم في الذهن معها. كما تظهر الصور الذهنية و العلوم الحصى في المصاديق الأخرى للعلوم الحضورية. و على هذا

الأساس فإنّ كلا العلمين المحصولي و الحضوري يتحققان بالأصالة، والعلم المحصولي يقترن مع العلم الحضوري لا أن يُرجع إلى العلم الحضوري.

و الذهن يلتقط الصور دائماً كجهاز آلي للمكتشفات الحضورية، و يكتسب منها الصور أو المفاهيم الخاصة، ثم يعمد إلى تقديم التحليلات و التفسيرات حولها، و على سبيل المثال فعندما نصاب بالخوف فإنّ ذهننا يلتقط صورة لحالة الخوف، ثم يكون بمقدوره تذكرها بعد زوال تلك الحالة. كما أنّه يدرك مفهومها العام، و يعكسها من خلال ضمّ مفاهيم أخرى على شكل جملة «أنا أخاف» أو «أشعر بالخوف» أو «يوجد الخوف في»، كما أنّه يفسّر بسرعة بذهلة ظهور هذه الحالة النفسية على أساس المعلومات السابقة و يحدّد سبب ظهورها.^(۱۱)

و أنا أرى أنّ الإنسان يمتلك علماً حصولياً. وإنكار هذا العلم يعنى إنكار جميع الفروع العلمية التي ظهرت منذ بداية التاريخ و حتى الآن، و لا يوجد أحد يرتضي ذلك. و قد أيد العلامة الطباطبائي أيضاً العلم المحصولي إلى حد كونه علماً اعتبارياً و قياسياً. كما أنّ كلام شيخ الإشراق يشمل في الغالب مجال الإبصار، أو الإحساس كحد أقصى؛ و أمّا بقية مراحل العلم المحصولي و مراتبه مثل الخيال و الوهم و خصوصاً التعقل، فإنّه يعتبرها علماً حصولياً، و بناءً على ذلك فإنّ العلم المحصولي أمر يمكن قبوله. و لأنّ العلم الحضوري لا يدخل في نطاق موضوع هذا البحث، فقد اجتنبنا طرح البحوث المفصلة حوله، و اكتفينا بما هو ضروري.

الهوامش:

۱. سزواری، ملاهادی، شرح منظومه، طهران، انتشارات علمیه اسلامیة، ۱۳۶۷ ش، فصل الحکمة، ص ۱۳۷.
۲. جوادی آملی، عبدالله، شناخت شناسی در قرآن، طهران، مرکز نشر فرهنگي رجاء، ۱۳۷۲ ش، ص ۶۷.
۳. يمكننا أن نجد هذا الملاك في المصادر التالية: جوادی آملی، عبدالله، شناخت شناسی در قرآن، ص ۶۷؛ سزواری، ملاهادی، شرح منظومه، حکمت، ص ۷۶؛ الشيرازي، قطب الدين محمود بن ضياء الدين، شرح حکمة الاشراق، قم: بيدار، ص ۳۸؛ الشيرازي صدرالدين محمد، الاسفار الاربعه، قم، انتشارات مكتبة المصطفوي، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۶۳؛ الشيرازي، صدرالدين محمد، مفاتيح الغيب، طهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تحقيق محمد خواجوي، ص ۱۰۸؛ الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامي، ص ۲۱۰؛ مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، طهران، انتشارات سازمان تبليغات اسلامي، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۱۵۳، سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، قم: انتشارات المركز العالي للدراسات الاسلامية، ۱۴۱۱ هـ، ص ۴۸.
۴. الشيرازي، صدرالدين محمد و قطب راوندي، رسالتان في التصور و التصديق، قم: مؤسسه اسماعيليان، ۱۴۱۶ هـ، ص ۴۶.
۵. طباطبائي، سيد محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، قم: انتشارات مطبوعات دارالعلم، ۱۳۵۰ ش، ج ۲، ص ۲۸ و ۲۹.
۶. آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۵۳.

٧. نهاية الحكمة، ص ٢٣٧.
٨. آموزش فلسفه، ج ١، ص ١٥٥.
٩. نفس المصدر، ج ٢، درس ٤٩.
١٠. الاسفار الاربعة، ج ٦، ص ٢٥٧، حاشية السبزواری.
١١. للاطلاع أكثر راجع المصادر التالية: فنايي اشكوری، محمد، علم حضوري، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني (قدس سره)، ١٣٧٥ ش، ص ٣١-١١٩، الرازي، فخر الدين، المساحت الشرقية، بيروت، دار احباء التراث، ج ١، ١٤٩١؛ الشيرازي صدرالدين محمد؛ مفاتيح الغيب، ص ١٠٨؛ مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ١، ص ١٥٣-١٥٥.
١٢. اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج ٢، ص ٤٦ و ٤٧.
١٣. راجع كتاب: الشيرازي، قطب الدين محمود بن ضياء الدين، شرح حكمة الاشراق، ص ٢٧٣؛ السهروردي، شهاب الدين يحيى، مجموعه مصنفات شيخ الاشراق، ج ١، ص ٣٢٢؛ ديناني، غلامحسين، شعاع اندیشه، طهران: حكمت، ص ٣٣٦؛ فعالی، محمد تقی، إدراك حسی از دیدگاه ابن سینا، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ص ٣١٥.
١٤. شرح حكمة الاشراق، ص ٤٥٤.
١٥. نفس المصدر، ص ٢٧٤.
١٦. نهاية الحكمة، ص ٢٣٩؛ راجع الكتب التالية: الاسفار الاربعة، ج ٣، ص ٢٥٤ الحاشية ط، طباطبائي سيد محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج ٢، ص ١٣٥.
١٧. اسكفلر، اسراييل، چهار پراگماتيست، ص ٥٩-٧٦.
١٨. مايكل بترسون و ... عقل و اعتقاد دينی، طهران، طرح نو، ص ٥١-٥٢.
١٩. آموزش فلسفه، ج ١، ص ١٥٦.

مطارحة في العلم

وجوده و ماهيته

مصطفى محقق داماد^١

السؤال ذاته الذي أثير منذ قرون في الفلسفة الإسلامية بشأن وجود العلم و ماهيته، نجده في الفلسفة الغربية الحديثة عموماً، و في كتاب *تقد العقل المحض* لكانط على وجه الخصوص. لقد شغل هذا السؤال أذهان الفلاسفة المسلمين إلى درجة سلبت السهروردي راحته لفترة طويلة. فهو القائل في كتاب *التلويحات*:

كنت زماناً شديد الاشتغال. كثير الفكر و الرياضة و كان يصعب على مسألة العلم و ما ذكر في الكتب لم يتفجع لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فإذا أنا بلذة غاشية و برقة لامعة و نور شعشعاني مع تمثّل شبح إنساني فرأيتُ فإذا هو غيّاثُ النفس و إمام الحكمة المعلم الأوّل على هيئة أعجبتني و أبهة أدهشتني فتلقاني بالترحيب و التسليم حتى زالت دهشتي و تبدلتُ بالأنس و حشيتُ فشكوتُ إليه من صعوبة هذه المسألة فقال لي ارجع إلى نفسك فتتحل لك فقلت و كيف؟ فقال إنك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك بذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك و الكلام عايد فظاهر استحالته، و إذا أدركتَ ذاتك بذاتك أ باعتبار أثر لذاتك في

١. أستاذ بكلية الحقوق و العلوم السياسية في جامعة الشهيد بهشتي. من أعضاء مجمع العلوم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ذاتك؟ فقلتُ بلى. قال فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما أدركتها. فقلتُ فالأثر صورة ذاتي. قال صورتك لنفس مطلقة أو متخصصة بصفات أخرى. فاخترتُ الثاني. فقال كل صورة في النفس هي كُليّة و إن تركبت أيضاً من كليات كثيرة فهي لا تمتنع الشركة لنفسها و إن فرض منعها تلك فلما نزع آخر و أنت مدرك ذاتك و هي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة. فقلتُ أدرك مفهوم أنا. فقال مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا لا يمنع وقوع الشركة فيه و قد عملتُ أن الجزئي من حيث إنه جزئي لا غير كلي و هذا و أنا و نحن و هو لها معانٍ معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية فقلتُ فكيف إذن؟ قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فإليك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير و لا بأثر مطابق و لا بأثر غير مطابق فذاتك هي العقل و العاقل و المعقول.^(١)

و الخلاصة هي أننا إذا سلمنا بأننا نعي أنفسنا باستمرار، سندرك أن كل صورة لنا ناجمة عنّا. مكاشفة السهروردي مسهية و مطولة، و لسنا هنا بصدد تحليل ما ظهر له في حوار السهرودي مع شيخ حكماء اليونان أرسطو، إنما نريد تأكيد أن أساس مشكلة السهروردي في العلم هي ذاتها التي واجهها كانط في القرن الثامن عشر للميلاد. بل و تمثل سؤالاً ملحاً في حيز علم المعرفة لكل الفلاسفة المسلمين و الغربيين.

يقول كانط:

ما الذي يضطرنا بالضرورة إلى تخطي حدود التجربة؟ أي إلى تجاوز كل الظواهر التي تتجلى فينا، لنصل إلى الواقعيات و نقول إن هذه الأشياء موجودة خارج أذهاننا؟ بعبارة أخرى، ما هو العامل الذي يجعلنا نخرج عن الذهن و مدركاته. و نصل إلى الحقائق الموضوعية؟

لم يكن كانط مثالياً حتى ينكر العالم الخارجي و يقول إننا لا نواجه سوى ظواهر و تمثلات ذهنية، و ليس ثمة شيئاً غير هذه التبدّيات. بل كان يعتقد بوجود واقع خارج الذهن. فثمة في رأيه موجودات خارجية مطلقة غير مشروطة بأذهاننا. فهذه الطاولة موجودة سواء كنا أم لم نكن، و سواء أبصرناها أم لم نبصر. فالتمثلات ليست مطلقة إنما هي مشروطة بأذهاننا، بينما الأشياء الخارجية مطلقة.

يرى كانط أننا حينما نتجاوز تخوم الذهن و نصل إلى الحقائق الخارجية المطلقة، إنما نقوم بذلك عن طريق التجربة المشتركة بيننا جميعاً، حيث نتفق على الوجود المطلق الذاتي للأشياء الخارجية و نفترضه و لا سبيل حيالنا سوى القول بأن ثمة أشياء في العالم الخارجي نكتسب منها معلوماتنا. فمن الضروري أن نفترض وجود واقعيات في الخارج نحصل منها على علمنا

الحصولى الارتسامي. و الخلاصة هى أن كانظ يرى من أجل إحراز العلم الحصول أولاً ضرورة أن نفترض وجود جملة أشياء فى العالم الخارجى. و ثانياً ثمة فى أذهاننا جملة معلومات قائمة بأذهاننا. و ثالثاً هناك علاقة بين هذين النوعين من الوجود الخارجى و الذهنى. و بغير ذلك لا سبيل إلى حصول العلم.

وهنا يواجه كانظ هذا الإشكال؛ بما أننا نواجه من ناحية شيئاً خارجياً مطلقاً مستقلاً عنا، و نواجه من ناحية ثانية صورة ذهنية مشروطة بأذهاننا قائمة بها، كيف نطابق بين العينية الخارجة عنا والإدراك القائم بنا؟

لمعالجة هذه المشكلة لا يرى كانظ من سبيل إلّا القول بعدم ضرورة التطابق. ففى نطاق العلم نقول فقط أن لنا ظهورات فى أذهاننا استحصلناها من الخارج و بتعبير آخر حينما نواجه الأشياء المادية تظهر فى أذهاننا تمثلات تتطابق مع خزيننا الذهنى، و ليس ثمة أكثر من هذا التطابق بين إدراكاتنا و تلك الأشياء الخارجية.^(١)

لا يتسنى القول إطلاقاً أن كانظ عالج المشكلة التى طرأت له و لمن سبقه من الفلاسفة بشأن العلم. ثم إن نظريته هذا تقضى إلى غط من المثالية رغم كل إصراره على التحرر من المثالية. إن إشكالية العلم لم تعالج، لا فى فلسفة كانظ، و لا فى المدارس التى أعقبته، و بقيت مشكلة الانطباق بلا حل، و قد قدم الواقعيون و الوضعيون و الظاهريون آراء و نظريات متباينة حول آلية الاتصال بالعالم الخارجى.

يذهب الظاهراتى المعروف هوسرل إلى أن بيننا و بين العالم الخارجى هوة عميقة، فنحن لا نلامس غير الظواهر الذهنية، و لا نعلم حتى ما هى هذه الظواهر الذهنية.

أما فى الفلسفة الإسلامية فالذى نحمله فى أذهاننا هو ماهية الأشياء. فمن وجهة نظر الفلاسفة المسلمين توجد بين الذهن و الخارج علاقة أقوى حتى من الانطباق. إنها فى الواقع علاقة «هوية». فحينما نحمل فى أذهاننا الأشياء ذاتها، لماذا إذن نتحرى التطبيق و الانطباق؟ فالهوية لا تقوم بين الوجودات، إنما بين الماهيات؛ أى أننا حينما ننصّر الشمس فى أذهاننا، فإن ماهية ما فى أذهاننا هى ذاتها التى فى الخارج. و طبعاً للماهيات ثوبان: أحدهما الثوب الذهنى و الثانى الثوب الخارجى. فليس ثمة حقيقة فى الذهن و أخرى فى الخارج حتى نطابق بينهما. و هكذا فوجودنا الذهنى نوع من الوجود، و الوجود الخارجى نوع آخر من الوجود. بيد أن للوجودين شكلاً و قالباً واحداً هو الماهية.

الذى طرحته المدارس الكانطية هوية و مطابقة بين الوجود الذهنى و الوجود الخارجى. و فى المذهب الواقعى يقال إننا ندرك ذلك الوجود الخارجى. و هذا رأى باطل تماماً، لأن الوجود الخارجى مما لا يمكن بلوغه. و فى المذهب الظاهرياتى تفد الظاهرة من الخارج إلى

الذهن، لكننا لا ندري هل تطابق هذه الظاهرة الخارج أم لا؟ لأننا مقطوعون عن الخارج أساساً. أمّا في الحكمة الإسلامية، فالماهية الخارجية ذاتها تقد إلى ذهن. و حتى لو تعدّر علينا بلوغ الشيء الخارجي، نستطيع إدراك حقيقته عن طريق الماهية. فنحن بوسعنا أن نتصور العناء في أذهانتنا، بينما العناء غير موجودة في العالم الخارجي.

الأصالة في فلسفة صدر المتألهين مختصة بالوجود، و آثار الشيء ناجمة عن وجوده. و بعد أن يثبت الشيرازي أصالة الوجود، يقسمه إلى عيني مستقل عتاً و ذهني غير مستقل عتاً. و يرى أن الماهيات على نوعين؛ و الوجود هو ظهور الماهية. فالوجود الذهني ظهور الماهية في ذهن، و الوجود الخارجي ظهور الماهية في الخارج، و نسبة الوجود إلى الماهية، كنسبة ظهور الشيء للشيء ذاته، و هو ليس بشيء يضاف إلى الشيء. أي أننا في الواقع لسنا حيال شيئين أحدهما الشيء ذاته و الثاني ظهوره.

باستطاعتنا تحليل الشيء الواحد، و الوصول إلى حقائق تضاف إلى أصل الشيء. فمثلاً للإنسان لون و طول و وزن، و هذه ليست من الأجزاء الأصلية لوجود الإنسان، إنما تضاف إلى أصله و تعرض عليه بالاتفاق؛ لذلك أمكن أن يكون الإنسان بلون و طول و وزن آخر. أمّا ظهور الإنسان فليس له مثل هذه العلاقة مع الإنسان، إذ ليس الظهور شيئاً يضاف إلى الإنسان. و الواقع أن الوجود و الماهية شيء واحد في الخارج، لكننا نحن الذين نراها عنصريين في التحليل العقلي؛ أي أننا نفصل بين العنصرين في أذهانتنا، أمّا في الخارج فلا تقبل الأشياء الفصام. الماهية موجودة تارةً و معدومة تارةً أخرى. هي موجودة بالوجود و عند العدم، ستكون مجرد ماهية. و بتعبير الفلاسفة، الوجود وعاء الماهية و ليس شرطها. إذا سلّمنا بهذا تحتم القول بأن الوجود الذهني لكل شيء أو العلم به، هو ذلك الشيء بذاته. فالوجود الذهني للشجرة، هو الشجرة ذاتها، لا أن العلم بالشجرة شيء يضاف إلى وجود الشجرة. فلو علمنا بكوكب ما قبل أن نراه، ثم رأيناه في الخارج، سنقول إن هذا ذات الشيء الذي علمنا به من قبل. أي لا تفاوت بين هذين الظهورين.

و إن كان ثمة فارق ففي آثار الوجود. الكوكب في الخارج يضيء، لكنّه لا يضيء في ذهن، على أن له آثاره الخاصة، و منها أنّه يدلّ على الكوكب الخارجي.

إنّ تباين الآثار بحسب مراتب الوجود في فلسفة الملاصدرا، يقوم على نظرية التشكيك. فالوجود في الحكمة الصدرائية رغم أنّه حقيقة واحدة، لكنّه حقيقة مشككة ذات مراتب، و لها في كل مرتبة آثار خاصة. فمثلاً، الوجود في مرتبة الباري تعالى ذو آثار لا تتوفر في مرتبة وجود الممكنات، إنما تتوفر آثار أخرى. ولكلّ مرتبة و مرحلة من مراحل الوجود، كمرتبة الطبيعة، أو مرتبة النفس، أو مرتبة العقل، آثارها الخاصة بها. و كذا الحال بالنسبة لتفاوت

الوجود الذهني و الوجود العيني. كلاهما مجهولان، ولكل منهما نوع متحقق، و الماهية في كلا النوعين واحدة.

القضية الأخرى التي تطرح في الحكمة الصدرائية هي أن النفس حقيقة ظلّ الله. فالبارئ تعالى وحدة حقة حقيقية، و هو واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جميع الجهات. و الصفات و الكمالات التي للبارئ عزّوجلّ. تمتلكها النفس كظلّ للأصل. فلله مثلاً حياة و إرادة، وكذلك النفس؛ و الله خلاق مبدع، و النفس أيضاً خلاقة مبدعة في مرتبتها الظلية، مع فارق أن الله يخلق العالم، و النفس تخلق ماهية الأشياء في داخلها عن طريق الخيال. و الآثار التي تترتب على مخلوقات الله في الخارج، لا تترتب طبعاً على المخلوقات الخيالية التي تنحتها النفس، و مرد هذا إلى ضعف النفس و نزولها. بيد أن علاقة مخلوقات النفس بالنفس، تماثل تماماً علاقة مخلوقات الله بالله. أي أنها علاقة قيومية. فالنفس قيومة على ظواهرها و إبداعاتها.

الهوامش:

١. السهروردي، الأعمال الكاملة، تحقيق هنري كوربان، ج ١، ص ٧٠-٧١.

٢. (كانت) نقد العقل المحض، ص ٢٤.

مقارنة بين برهان الصديقين لدى الفلاسفة المسلمين

(صدر المتألهين و أتباع مدرسته)

و البرهان الأنطولوجي لإثبات وجود الله عند الفلاسفة الغربيين

محمد محمد رضائي^١

يخال البعض أن الثقافة الإسلامية، لا تكتنف فلسفة خاصة مستقلة، و كل ما فيها إنما هو إعادة استظهار لقضايا فلسفية قديمة. فما هي إلا الفلسفة اليونانية الإسكندرانية ارتدت لبوساً عربياً في الحضارة الإسلامية.

ولكن إذا نظرنا للفلسفة الإسلامية من زاوية خاصة، و في ضوء مجمل الثقافة الفلسفية الإسلامية – الممتدة على تاريخ طويل متواصل استمر اثني عشر قرناً ولا يزال حياً متوثباً – سيتجلى أنها و كغيرها من المقولات الإسلامية، تضرب بجذورها عميقاً في القرآن و الأحاديث الشريفة، و تتمتع بإتقان و دقة عالية. إن إسلامية الفلسفة الإسلامية، لاتعزى فقط إلى نشوتها في العالم الإسلامي و من قبل المسلمين، بل و إلى جذورها و أصولها الضاربة في المصادر الإسلامية. اعتبر المسلمون أن منطلق الحكمة و الفلسفة من الأنبياء و الرسل، و ذهبوا إلى أن الفلسفة و الحكمة تشع عن مشكاة النبوة، و وحدوا بين هرمس الحكيم و نبي الله إدريس.

والذي نرنو إليه في هذه الدراسة هو اجتراف مقارنة بين وجهتي نظر حول أحد براهين وجود الله. ففي جانب هناك رؤية الفلاسفة الإسلاميين، و في الجانب الآخر رؤية الفلاسفة

١. أستاذ مساعد في جامعة طهران (مجمع التعليم العالي في قم).

الغريبين. و المقارنه بين فكرتين من الآليات التى تكشف عن قيمة الأفكار والآراء، و قد قال الإمام على بن أبى طالب عليه السلام: اضربوا بعض الرأي ببعض فإنه يتوكد منه الصواب (غرر المحكم).

لذلك سنورد أولاً تقارير ثلثة من الفلاسفة الإسلاميين طرحوا برهان الصديقين، ثم نأتى على تقارير مختلفة للبرهان الأنطولوجي عند فلاسفة العالم الغربى، لنقارن تالياً بين البرهانين.

برهان الصديقين من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين

أنواع براهين وجود الله

تقسم براهين إثبات وجود الله، من زاوية ما، إلى فئتين. فئة تجعل المخلوقات واسطة للاستدلال، فنصل إلى الله عن طريق المخلوقات. و فئة أخرى، لا تعتمد المخلوقات. كواسطة لإثبات وجود الله، إنما تصل إلى الله بحقيقة الوجود ذاته و بواسطة مفهوم الوجود. و قد أطلقوا على الفئة الأولى من البراهين اسم البراهين الإيتية. و على المجموعة الثانية اصطلاح البراهين اللميتية، أو شبه الإيتية.

و الذى نحن بصدد عرضه و دراسته، أي برهان الصديقين، و البرهان الأنطولوجي، ينتميان إلى فئة البراهين الثانية.

برهان الصديقين

فى برهان الصديقين يُستدل لإثبات الباري عزوجل، بذات الله على ذات الله، و لا يستدل بشئ خارج الحق تعالى على ذاته و وجوده. و قد عرض هذا البرهان بأنحاء متباينة، نشير فيما يلى إلى أبرزها:

١. برهان الصديقين عند ابن سينا

كان ابن سينا أوّل من أطلق على برهانه لإثبات وجود الله، تسمية برهان الصديقين. و قد قرر هذا البرهان فى الإشارات على النحو التالى:

الموجود إمّا أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود. فإذا كان واجب الوجود ثبت مرادنا، و إذا كان ممكن الوجود، فإنه بحاجة إلى مرجّح لكي يكون موجوداً. فإذا كان المرجّح ممكناً هو الآخر، لكان محتاجاً بدوره إلى مرجّح، وهكذا إلى ما لانهاية و لأنّ الدور و التسلسل باطلان، وجب أن نصل إلى مرجّح ليس ممكناً، بل واجباً، و واجب الوجود هذا هو الله.

و يقول بعد تقرير البرهان:

تأمل كيف لم يحتج بياناً لثبوت الأول و وحدانيته و براءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله و إن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق و أشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب و إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي «سُتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». أقول: إن هذا حكم لقوم ثم يقول «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» أقول: إن هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه.^(١)

كيف من الفلاسفة، بينهم صدر المتألهين، وجدوا أنّ برهان الشيخ الرئيس ليس برهان صدّيقين، فبرهان الصدّيقين يُعْنَى بحقيقة الوجود، بينما يركز برهان ابن سينا على مفهوم الوجود. يقول صدر المتألهين في الأسفار: «هذا المسلك (ويعنى به برهان الشيخ الرئيس) أقرب المسالك إلى منهج الصدّيقين، و ليس بذلك كما زعم، لأنّ هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وها هنا يكون النظر في مفهوم الوجود».^(٢)

ولكن يستشف أنّ ابن سينا لا يصل إلى الله من مجرد مفهوم الوجود، و إنّما ينطلق من مفهوم الوجود بوصفه مشيراً و حاكياً لحقيقة الوجود. و بهذا يتسنى اعتباره من البراهين اللمية أو شبه اللمية، أو قلّ إنّه برهان صدّيقين لا يعتمد المخلوقات جسوراً لإثبات الخلق.

٢. برهان الصدّيقين عند صدر الدين الشيرازي

يقدم صدر المتألهين في الأسفار برهاناً يسمّيه برهان الصدّيقين، فيقول:

واعلم أنّ الطرق إلى الله كثيرة لأنّه ذو فضائل و جهات كثيرة «ولكل وجهة هو موليها» لكن بعضها أوثق و أشرف و أنور على بعض و أسد البراهين و أشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود و هو سبيل الصدّيقين الذي يستشهدون به - تعالى - عليه ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته و بصفاته على أفعاله واحداً بعد واحد.^(٣)

ثمّ يشير إلى أنّ الآية الكريمة «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» تدلّ على هذا البرهان و تلمح إليه.

تقرير برهان الصديقين

فى هذا البرهان ينتقل صدر المتألهين من حقيقة الوجود إلى ضرورته و وجوبه، و يستلزم إيضاح ذلك عدة مقدمات:

الف: أصالة الوجود و اعتبارية الماهية: بعد أن سلمنا لوجود أشياء واقعية فى الخارج، ننتزع فى ذهننا مفهومين من كل واحد من هذه الأشياء، أحدهما الوجود و الثانى الماهية. و قد ثبت فى موضعه أن الواقع الخارجى مصداق للوجود، أو قل هو ما بإزاء الوجود، و أن الماهية اعتبارية تُنتزع من حد الواقع الخارجى.

ب: تشكيك الوجود: يعتقد صدر المتألهين أن الوجودات الخارجية سواء كانت قوية أو ضعيفة، علة أو معلولة، كلها مراتب حقيقة واحدة، و ما به الاختلاف و ما به الاشتراك من جنس واحد، و هذا ما يقال له تشكيك الوجود.

ج: بساطة الوجود: الوجود حقيقة بسيطة، لا جزء لها، و لا هى جزء من شىء غيرها، لأنه لا يوجد شىء غيرها.

د: مناط حاجة المعلول إلى علة: مناط حاجة المعلول إلى علة هو كون وجوده وجوداً رطباً بالقياس إلى العلة. و بعبارة أخرى، المنط هو ضعف مرتبة وجود المعلول. و إذا كان ثمة أدنى ضعف فى الوجود، سيكون معلولاً بالضرورة، و يحتاج إلى موجود أعلى، لا يستقل عنه مجال من الأحوال.

بناءً على هذه المقدمات الأربع، يمكن تقرير برهان الملاصدرا بالشكل التالى:

مراتب الوجود، باستثناء أسمى المراتب و التى تتمتع بالكمال اللاتناهي، و عدم الحاجة، و الاستقلال المطلق، هى عين الربط و التبعية، و إذا لم تتحقق تلك المرتبة الأعلى، لم تتحقق سائر المراتب. ذلك أن مؤدي فرضية تحقق سائر المراتب من دون تحقق المرتبة الأعلى، هو أنها مستقلة عن المرتبة الأعلى و غير محتاجة إليها، بينما حيثيتها الوجودية عين الربط و الفقر و الحاجة.^(١)

بكلمة ثانية، إذا لم تنته جميع المراتب الدنيا، و هى كلها تابعة عين الربط، إلى وجود مستقل و غنى، و جب أن هذه المراتب الدنيا لم تتحقق، ولكن بما أن الوجودات التابعة موجودة، لزم أن يكون الوجود المستقل الفنى موجوداً هو الآخر. إذ كيف يتسنى وجود الربط من دون المستقل؟

ينطوي هذا البرهان على مزايا برهان ابن سينا، و يتفوق عليه من عدة وجوه:

١. لا حاجة فى هذا البرهان إلى دحض الدور و التسلسل، لأنه بمجد ذاته دليل على بطلان

التسلسل و العلل الفاعلية.

٢. يمكن هذا البرهان. و مضافاً إلى إثبات وجود الله، إثبات صفاته الكمالية، كوحدة الكمال، والفعلية، والاستغناء و ...

٣. برهان الصديقين بتقرير الملاحادي السبزواري

يسوق المرحوم هادي السبزواري، و هو من أتباع المدرسة الصدرائية، التقرير التالي في حواشيه على الأسفار:

احكم واقصر تقرير لبرهان الصديقين، هو أن يقال بعد إثبات أصالة الوجود و اعتبارية الماهية، إن حقيقة الوجود، و هي الواقعية و العينية، حقيقة صرفة مرسله من المستحيل أن تقبل العدم. فما من مقابل يقبل مقابله (فالوجود لا يقبل مقابله، أي العدم و العدم، لا يقبل مقابله، و هو الوجود. أو قل أن الضد لا يقبل ضده).
هذه الحقيقة المرسله التي يستحيل أن تقبل العدم، هي واجب الوجود بالذات. و إذن، فحقيقة الوجود المرسله و المطلقة و المحضة، هي واجب الوجود بالذات، و هذا هو المطلوب.^(٥)
المبادئ التصديقية المستخدمة في برهان الصديقين من وجهة نظر الملا السبزواري، لا تتجاوز أصالة الوجود و اعتبارية الماهية. و طبعاً ثمة مبادئ تصورية كالوجوب الذاتي و الضرورة الأزلية، يتوجب أن تكون واضحة مسبقاً.

٤. برهان الصديقين عند العلامة الطباطبائي

العلامة الطباطبائي هو الآخر من أتباع مدرسة صدر المتألهين و قد أورد تقريره لبرهان الصديقين في هوامشه على الأسفار، و في المجلد الخامس من كتابه أصول الفلسفة و المذهب الواقعي بالشكل التالي:

وهذه هي الواقعية التي ندفع بها السفطة و نجد كل ذي شعور مضطراً إلى إثباتها، و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعاً. وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعاً و الواقعية مشكوكة واقعاً (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة)، و إذا كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات، فهناك واقعية واجبة بالذات و الأشياء التي لها واقعية مفترقة إليها في واقعيتها قائمة الوجود بها و من

هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، و البراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة.^(٦)

تقرير العلامة الطباطبائي لبرهان الصديقين أقصر من التقريرين السابقين، فهو لا يحتاج لأيّ مسألة فلسفية، لا مقدمات تقرير الملاصدرا و لا مقدمة تقرير الملاحادى السيزواري. و خلاصة برهان الطباطبائي هو: إن التسليم يبدأ الواقعية فى مقابل السفسطة أمر بديهي. بمجرد أن نريد إثبات الواقعية، يتجلى وجود فكرة و متحدت و مستمع، و أن مبدأ الواقعية لا يقبل الدحض. فلو كانت هذه الواقعية ممكنة الزوال و العدم فى ظروف معينة أو زمن من الأزمان، فإن زوالها مقترن بتلك الظروف و الأزمان، أما بعد ذلك، أي بعد افتراض زوالها، فيلزم ثبوتها. وهكذا فإن زوالها مستحيل بالذات، و ثباتها. و تحققها ضرورة أزلية.

البرهان الأنطولوجي عند مفكرى العالم الغربى

١. برهان القديس آنسلم

القديس آنسلم (١٠٣٣-١١٠٩ م) من أشهر متكلمي و فلاسفة القرون الوسطى. ولد فى مدينة «آوستا» (Aosta) فى ولاية بيدمونت (pied-mont)، وانخرط فى الرهبة الكنسية، و كان من ١٠٩٣ حتى ١١٠٩ كبير الأساقفة فى كانتربرى. يعتونه أحياناً برائد المدرسين، و ينبغي اعتباره مؤسس البرهان الأنطولوجي، فى الفلسفة الغربية. لكنّه لم يكن أوّل من استخدم مفردة البرهان الأنطولوجي، بل إن كانط هو الذى استخدم هذا التعبير لأوّل مرة، بالرغم من أن كريستيان ولف سبقه إلى إطلاق مصطلح علم الوجود أو الأنطولوجيا.^(٧)

أقام القديس آنسلم ضربين من البرهان الأنطولوجي، لا يتساويان فى النتائج، كما تفاوتت مقدماتهما بعض الشيء. و كأنّه وضع أولاً برهاناً، وجده فيما بعد ناقصاً فبادر إلى إصلاحه و تكميله. يُثبت البرهان الأوّل أن مجرد تصور الله، يستتبع وجوده، أما البرهان الثانى فيثبت فضلاً عن وجود الله، وجوب وجوده و ضرورته.

١. التقرير الأوّل

يقول آنسلم: لاشك أن الله موجود، مع أن الأحق يقول فى قلبه أنّه غير موجود. فى البروسلوغيون الثانى، يبدأ آنسلم برهانه بتصور الله «على أنّه الشئ الذى لا يمكن تصور أكبر منه». و بما أن تصور شئ لا يمكن تصور أكبر منه، يستلزم أن يكون موجوداً فى أذهاننا على الأقل كحقيقة ذهنية، ينبثق السؤال، و هل لهذا التصور وجود خارجي؟ يستدل آنسلم على أن مثل هذا الوجود لا بد أن يكون موجوداً فى الخارج أيضاً. و إلّا سيتاح لنا أن

تصور مرة أخرى شيئاً لا يمكن تصور أكبر منه، وهذا خلف. وإذن لابد أن يكون لذلك الشيء الذي لا يمكن تصور أكبر منه، وجود واقعي أو خارجي.

و يقول في إحدى عباراته: حتى الأحقّ يسلم بأن الشيء الذي لا يمكن تصور أكبر منه موجود في الذهن على أقل تقدير، لأنه حينما يستمع لهذه الجملة سيفهم أن كل ما يفهم في الذهن موجود، ولا شك أن الشيء الذي لا يمكن تصور أكبر منه، لا يكون وجوده مقتصرًا على الذهن فقط. لأننا إذا افترضنا أنه موجود في الذهن فقط، أمكن تصوره على نحو يكون موجوداً في الذهن وفي الخارج، وسيكون هذا الثاني أكبر من الأول، وهذا خلف.^(٨)

٢. التقرير الثاني

فضلاً عن إثبات وجود الله، يثير أنسلم في تقريره الثاني ضرورة وجوده وفرداته وعدم وجود شبه له، أي أنه يطرح تعذر أن تتصور عدم وجود الله، و التقرير باختصار هو:

الف: من الضروري منطقياً أن يكون كل ضروري لمفهوم الموجود الواجب، موضع تصديق وقبول.

ب: الوجود الواقعي ضروري منطقياً لمفهوم الموجود الواجب.

ج: وعليه فمن الضروري منطقياً الإذعان لوجود الموجود الواجب.

و يمكن عرض هذا البرهان بطريقة سلبية على النحو التالي:

الف: من غير الممكن منطقياً إنكار ما هو ضروري لمفهوم الموجود الواجب (لأن القول بأن

الضروري ليس ضرورياً، تناقض سافر).

ب: الوجود الواقعي ضروري منطقياً لمفهوم الموجود الواجب.

ج: وعليه يكون من المستحيل منطقياً إنكار الوجود الواقعي للموجود الواجب.

و يقول بتعبير آخر: الشيء الذي لا يمكن تصور أكبر منه، موجود بأصح وأكمل نحو، فكل ما يمكن تصوره بدون الوجود، سيكون وجوده ممكناً. والشيء الذي لا يمكن تصور أكبر منه، لا يمكن تصور أنه غير موجود (إذن، فوجوده ضروري) فالذي لا يمكن تصوره بدون الوجود، أكمل من الذي يمكن تصوره بدون الوجود، وبالتالي فالذي لا يمكن تصوره بدون الوجود، هو المناسب فقط لمفهوم ما لا يمكن تصور أكبر منه.

و يتابع: إذا أمكن تصور مثل هذا الوجود، فلا بد أن يكون موجوداً، ذلك أن تصور وجود سرمدى، ينتهي وجوده في نقطة ما، أو أنه لم يوجد بعد، ينم عن تناقض واضح.^(٩)

مؤاخذات غوينلو

أول من وجه النقد لأنسلم راهب عاصره يدعى غوينلو. و قد وجه فيلسوفان فرنسيان هما مرسن وغاستندي الإشكال ذاته إلى برهان ديكارت. وجه غوينلو جملة من النقود لبرهان أنسلم:

١. لا يمكننا من وجود شيء في أذهاننا، استنتاج وجوده في الخارج. فلو كان ذلك صائباً، لأمكن إثبات وجود الأشياء غير الحقيقية. فمثلاً يمكن بما يشبه البرهان الأنطولوجي لانسلم إثبات وجود جزيرة لا يوجد أكمل منها، ولا بد أن تكون هذه الجزيرة موجودة، وإلا لم تكن أكمل الجزر.

يقول غوينلو: لم يوضع أنسلم كيف يتميز مفهوم: الموجود الذي لا يمكن تصور أكبر منه «عن مفاهيم الأشياء غير الواقعية.

٢. يرى غوينلو أن أنسلم افترض خطأ أن بوسعنا تصور الله أو فهمه.
و يرد أنسلم على هذه المؤخذات، فيقول في الرد على الإشكال الأول:
مفهوم الله فقط، ينبثق وجوده عن تصوره، أمّا المفاهيم الأخرى فلا، لأن الله وحده واجب الوجود. و يقول عن الإشكال الثاني: نحن نفهم معنى كلمة الله، و يجب أن لا نأخذ المفاهيم بحسب التصورات الحسية، أي أن تصور المفاهيم المجردة ممكن.^(١٠)

مؤاخذة توما الأكويني

يقسم القديس توما البراهين إلى مجموعتين: براهين لمية و أخرى إنية، و يقول: البراهين الخاصة بالله كلها براهين إنية، أي أن مخلوقات الله و آثاره تظهر لنا أولاً عن طريق التجربة الحسية. و بعد الانطلاق منها و دراستها و فحص منشئها، نستطيع إدراك أن الله موجود. و يرى أن هفوة البرهان الأنطولوجي تكمن في إبتناؤه على إمكانية إدراك و معرفة صفات الله و أنه موجود كامل قبل أن نتأكد من وجوده، و الواقع أن الإنسان لا يعلم بصفات الله إلا بعد أن يعلم بوجوده، و ليس بعكس.^(١١)

إشكالات توما الأكويني و غيره على هذا البرهان أدت إلى تناسيه ردهاً طويلاً من الزمن، بيد أن ديكارت أولاه قدراً مميزاً من الأهمية مرة أخرى في القرن السابع عشر. و جل الدراسات اللاحقة ارتكزت على تدوين ديكارت لهذا البرهان.

تدوين ديكارت للبرهان الأنطولوجي

زعم ديكارت أنه كما أن تصور المثلث يتضمن بالضرورة خصائصه المائزة كمساواة مجموع زواياه الداخلية لقائمتين، فإن تصور موجود كامل مطلق ينطوي لزماً على صفة الوجود. فالتناقض في تصور موجود كامل لا وجود له كالتناقض الحاصل في تصور مثلث ليس له ثلاث زوايا.

و يرد ديكارت على الإشكال القائل: لأجل أن يكون الشكل مثلاً، من الضروري أن يحتوي على ثلاث زوايا، غير أن هذا لا يعنى أن المثلث تحقق فعلاً فى الخارج. وكذلك بالنسبة لمفهوم الكمال المطلق، فإن ضرورة وجوده لا تفيد تحقق وجوده الخارجى. و خلاصة رده أن مفهوم أو ماهية المثلث، لا يشمل صفة الوجود، بينما تصور الكمال المطلق يشمل صفة الوجود، و فى هذه الحالة الخاصة فقط، يحق لنا استنباط الوجود من المفهوم.^(١٢)

البرهان الأنطولوجي من وجهة نظر كانط

فى كتاب الأساس الوحيد لإثبات وجود الله يقدم كانط برهاناً أنطولوجياً يختلف بالكامل عن برهان ديكارت، و فى القسم الثانى من الكتاب، يتم هذا البرهان بالبرهان الغائى. و فى كتاب نقد العقل المحض ينقد كانط البرهان الأنطولوجي الذى جاء به ديكارت، و يرفضه، و لا يأخذ بنظر الاعتبار لاحقاً حتى ذلك البرهان الأنطولوجي الذى ابتكره هو. فبنفى الميتافيزيقا العقلية النظرية، يتبدد ذلك البرهان أيضاً، لأنه كباقي البراهين الأنطولوجية يعانى من خلل جذري يعزى إلى عدم إمكانية الخلوص إلى وجود الشيء من مجرد مفاهيمه.^(١٣)

نقود كانط للبرهان الأنطولوجي

ينهض النقد الكانطي للبرهان الأنطولوجي على ركنين أساسيين:
أولاً: يقول كانط: أساس هذا البرهان أننا إذا حملنا فكرة الكمال المطلق فى أذهاننا، فسيكون من التناقض القول إن مثل هذا الوجود غير موجود. ذلك أن مفهوم الكمال المطلق يشمل بالضرورة محمول الوجود.

و يقول أيضاً: لا يذكر هذا البرهان إطلاقاً؛ لماذا يتحتم أن نحمل موضوع الله فى أذهاننا. صحيح أننا إذا حملنا موضوعاً فى أذهاننا، ثم نفينا وجوده، نكون قد ناقضنا أنفسنا. بيد أننا نستطيع من دون أي وقوع فى التناقض العزوف عن إثبات الموضوع و المحمول كليهما.
و بتعبير آخر، إنكار قضية أن الله موجود، ليس مجرد إنكار لمحمول، إنما هو إنكار للموضوع أساساً، و بالتالى فهو إنكار لكل محمولاته. و إذن لو رفضنا الموضوع و المحمول معاً، فلن نواجه أي تناقض، لأنه لن يبقى شيء حتى يقع التناقض.

ثانياً: ينكر كانط أن يكون الوجود محمولاً حقيقياً، فهو إذن يرفض أن يكون الوجود صفة أو كمالات من كمالات الكمال المطلق، إنما وظيفة الوجود، وضع متعلق حيال المفهوم، و ليس إضافة

محتوى المفهوم. وبالتالي فالشيء الواقعي و الفعلي، لا يحتوى على أكثر مما يحتويه شيء ممكن أو خيالى. مقدار مئة دولار واقعية، هو نفس مقدار مئة دولار خيالية.

يصرح كانط فى *تقد العقل المحض*: يمكن تصور كل أنواع المحمولات للشيء مهما كان عددها، لكننا حينما نقول إن هذا الشيء موجود، فلن نضيف إلى محمولاته شيئاً على الإطلاق و إلا لم يكن ذلك الشيء الموجود بالضغط، إنما سيكون أكثر من المفهوم الذى تصورناه. وبذا، فمن المتعذر القول إن متعلق مفهومنا بالضغط موجود فى الخارج. إذ لو تصورنا شيئاً ناقصاً، فإن نقصه لن يرتفع بمجرد قولنا إنه موجود. بل على العكس يوجد ذلك الشيء بالنقص الذى تصورناه فيه، و إلا فالذى يوجد سيختلف عما تصورناه.

و عليه، حينما أتصور موجوداً على أنه حقيقة متعالية لا نقص فيها، سيبقى السؤال قائماً هل إن هذا التصور موجود فى الواقع الخارجى أم لا؟
و يقول أيضاً إن القضايا الوجودية ليست تحليلية، حتى نتزع الوجود من صرف تحليل الموضوع. إنما هى قضايا تركيبية، و السبيل الوحيد لإثبات وجود الشيء أو عدمه هو التجربة.^(٢٢)

جون هاسبرز ينقد البرهان الأنطولوجي

صفة الوجود تختلف عن سائر الصفات. و الفارق بين أن تكون لـ X صفات خاصة، و بين أن يكون X موجوداً، يمكن أن يطرح بالصورة الآتية:
الحيوان الأسطوري له قرن واحد. معنى ذلك أنه: إذا كان الحيوان الأسطوري موجوداً، فسيكون له قرن واحد. و كذلك الحال بالنسبة لكل صفات الحيوان الأسطوري الأخرى. و حسب هذا التحليل، حينما نقول إن الحيوان الأسطوري موجود، فمعنى ذلك: إذا كان يوجد شيء هو الحيوان الأسطوري، فهو إذن موجود، و هذا اجترار و تكرار و توتولوجيا.
لا مراء أننا حينما نقول: الحيوان الأسطوري موجود، فلانرى إلى ذلك التكرار السافر. والانكى من ذلك أن القول «الحيوان الأسطوري غير موجود» معناه إذا كان الحيوان الأسطوري موجوداً، فإنه غير موجود، و هذا تناقض ذاتي.

على أن القضية القائلة «الحيوان الأسطوري غير موجود» لاتحمل تناقضاً ذاتياً بلاجدال. و هكذا نجد أنه على الرغم من تساوي هاتين القضيتين (للحيوان الأسطوري قرن واحد، الحيوان الأسطوري موجود) بلحاظ قواعد اللغة، إلا أنهما مختلفتان فى النوع تماماً، فالتحليل المستخدم فى القضية الأولى غائب فى القضية الثانية.

أن يكون للشيء قرن واحد، و أرجل أربعة، و أن يكون أبيض اللون، و ما إلى ذلك، كل واحدة من هذه صفات، لكن وجود الشيء ليس بصفة. فالقول إن الشيء موجود كالقول بوجود شيء له هذه الصفات.

و بهذا فالبرهان الأنطولوجي لا يثبت وجود أكبر الموجودات المتصورة (أكبر موجود لا يمكن تصور أكبر منه)، و إلا سيمكن القول على نحو صحيح أنه إذا كان أكبر شيء يمكن تصوره موجوداً، فهو إذن موجود و هذه قضية تكرار و اجترار، و لا تثبت أبداً وجود ذلك الشيء.^(١٥)

نقود برتراند رسل

النقد الذي يوجهه برتراند رسل للبرهان الأنطولوجي، كامن في نظريته في التعاريف، و هي النظرية المشتتة على تحليل للقضايا الوجودية الموجبة و السالبة. طبقاً لهذه النظرية، عندما يقال توجد مجموعة «X» ات، فكأننا نقول توجد أشياء هي ما بإزاء تعاريف الـ «X» ات. وكذا الحال بالنسبة لإنكار وجود «X» ات، فمعناه عدم وجود شيء يصدق عليه تعريف X.

و بالتالي فوظيفة الكينونة أو الوجود إثبات بعض المتعلقات لمفهوم خاص. وعليه فالبحث الكلامي الصحيح، لا يعنى أن الموجود الكامل، لا بد له من أجل كماله أن يتحلى بصفة الوجود إلى جانب صفاته الأخرى، و إنما معناه، هل لمفهوم الموجود الكامل ما بإزائه أو ما يعادله أم لا؟ و هذه قضية لا يجاب عنها بصورة ما تقدم، و على نحو سابق للتجربة، و هو ما يزعمه البرهان الأنطولوجي لنفسه، مؤكداً أنه شق طريقه بنحو سابق للتجربة عبر تمحيص مفهوم الله.

إن طبيعة الفكر من ناحية، و طبيعة العالم الخارجي من ناحية أخرى، و حقيقة الاختلاف بينهما، هي بالشكل الذي لا يمكن الخلوص من تصور نوع خاص من الموجودات، إلى وجود ما بإزاء له في العالم الخارجي. و هذه مؤاخذ منطقية على البرهان الأنطولوجي.^(١٦)

البرهان الأنطولوجي كما يفهمه هارتشورن و مالكولم

ثمة فلاسفة معاصرون أبرزهم «تشارلز هارتشورن» و «نورمن مالكولم» أحيوا الشكل الثاني من البرهان الأنطولوجي المدرج في البروسلوغيون الثالث لانسلم في ردة على غوبلنو و وفقاً لإعادة بنائهم، يبدأ هذا البرهان من مقدمة فحواها أن مفهوم الله كوجود سرمدى قائم بذاته، هو بالشكل الذي لا يتيح أن يكون السؤال «هل الله موجود؟» مسألة إمكانية، إنما

يجب أن يكون على نحو الضرورة المنطقية أو الامتناع المنطقي. فالشيء الذي يكون له نصيبه من الوجود، لكن تصور عدمه ممكن أيضاً، سيكون في مرتبة أدنى من الله، فالوجود الذي يكون وجوده ضرورياً، هو فقط بوسعه أن يكون ذلك الشيء الذي لا يمكن تصور أكبر منه. أما إذا لم يكن مثل هذا الشيء موجوداً، فلا بد أن يكون عدم وجوده ضرورياً وليس إمكانياً. وبالتالي، فوجود الله إما ضروري منطقياً، أو ممتنع منطقياً. بيد أن استحالة غير ثابتة، أي لم يثبت التناقض الداخلي لمفهوم مثل هذا الوجود، وعليه نستنتج أن الله موجود بالضرورة. ويبدو أن هارتشورن و مالكولم خلطاً بين معنيين للضرورة، هما الضرورة المنطقية و الضرورة الأنطولوجية.^(١٧)

تقرير آلوين پلانتينجا (١٩٣٢ -) للبرهان الأنطولوجي

في البدء يعيد آلوين پلانتينجا النظر في نقود غوينلو على برهان أنسلم، ثم يرفضها. و حسب رأيه يمكن لموجود أن يتحلى بالكمال المطلق، لكنه إذا تحلى بها، فسيكون ذلك في كل العوالم الممكنة.

و يصوغ استدلاله بما يلي: إذا كان ممكناً أن يوجد الله بهذه الخصيصة، فمن الضروري أن يكون الله موجوداً. و طبعاً فقد أورد پلانتينجا برهانه مفصلاً على شكل قضايا منطقية، ليخلص منها إلى نتيجته التي نعزف هنا عن ذكرها.^(١٨)

مقارنة بين برهان الصديقين لدى الفلاسفة المسلمين

و البرهان الأنطولوجي عند فلاسفة الغرب

عند مقارنة فكرتين، تتضح راحة إحداها على الأخرى، و متانتها و إتقانها. و في هذه المقارنة نرعى إلى إجلاء متانة و عمق آراء الفلاسفة المسلمين قياساً إلى طروحات الفلاسفة الغربيين. فلبرهان الصديقين ميزتان تفضلانه على البرهان الأنطولوجي:

١. الضرورة المبرهن عليها في البرهان الأنطولوجي، ضرورة ذاتية. أي مادام ذات الموضوع أو تصور أكبر موجود كامل مطلق، موجوداً في الذهن، فإننا نحكم بضرورة وجوده. و لو يكن لأحد من الناس في ذهنه مثل هذا التصور عن موجود كامل مطلق، فلن يكون ثمة حكم بضرورته. بينما الضرورة المبرهن عليها في برهان الصديقين، ضرورة أزلية لازمة حتى مع افتراض عدم الموضوع. فالمحمول فيها ضروري دائماً للموضوع. و هذا فارق أساسي بين البرهانين.

و بهذا، فالإشكالات التي أثارها كانط ضد البرهان الأنطولوجي لا ترد على برهان الصديقين، و لو كان كانط مطلقاً على برهان الصديقين لدى فلاسفة العالم الإسلامي، لما وجه إليه تلك الملاحظات.

٢. حينما نقول في البرهان الأنطولوجي إن الله موجود بالضرورة، فإنَّ الضرورة لله هنا بالحمل الأولي. أمّا بالحمل الشائع فالله ممكن الوجود، لكنه أحد مخلوقاتنا الذهنية، و إذن فوجود تصور الله في ذهننا ممكن بالحمل الشائع.

ولكي نثبت وجود الله في الخارج، علينا إثبات ضرورة الوجود لله بالحمل الشائع. و الحمل الأولي و المفهومي، لا يثبت ضرورة الوجود الخارجي لله.

أمّا في برهان الصديقين، فحمل المحمول (أي ضرورة الوجود) على الموضوع حمل شائع. و مع أنَّ الموضوع في برهان الصديقين هو مفهوم الوجود أو حقيقة الوجود، لكن تلك المفاهيم تحكي الخارج، و هي بمنزلة الحاكي و المشير، إذ يتمّ أولاً إثبات الوجود في الخارج (الشيء الذي ينكره السفسطائي، ثم يحصل مفهوم له في الذهن يحكيه، و من ثم نحمل عليه الضرورة الأزلية و نقول «حقيقة الوجود ضرورية الوجود بالحمل الشائع» و هكذا نبرهن على وجود «واجب الوجود» في الخارج.

أمّا ضرورة الوجود في البرهان الأنطولوجي فهي بالحمل الأولي، كما أشرنا قبل قليل. فالله أو الكمال المطلق لم يثبت في الخارج من قبل، حتى يكون مفهوم الكمال المطلق في الذهن حاكياً له و مشيراً إليه. و عليه فالله في هذا البرهان ضروري الوجود بالحمل الأولي، و ممكن الوجود بالحمل الشائع.

الحمل الأولي و الضرورة المفهومية، لا تثبت الموضوع في الخارج. و بهذا لا يمكن في البرهان الأنطولوجي الخروج من الذهن إلى العالم الخارجي. و كأثنا في ذلك، نتصور مفهوم الوجود، ثم نقول إنَّ الوجود ضروري لمفهوم الوجود، وهذه ضرورة لا تبرهن على الوجود الخارجي. و هذا مائز أساسي بين البرهانين.

الهوامش:

١. ابن سينا، الإشارات و التنبيهات، ج ٣، ص ٦٦.
٢. صدر المتألهين، الأسفار، ج ٦، ص ٢٤.
٣. المصدر نفسه، ص ٤-١٢.
٤. نقلاً و اقتباساً عن: صدر المتألهين، الأسفار، ج ٦، ص ١٤، تعليم الفلسفة، مصباح يزدي، ج ٢، ص ٣٤٢.
٥. صدر المتألهين، الأسفار، ج ٦، ص ١٦، هوامش المرحوم السبزواري.
٦. صدر المتألهين، الأسفار، ج ٦، ص ١٤، هوامش العلامة الطباطبائي.

7. Antony Flew; *A Dictionary of Philosophy*, A.R. Lacy. *A Dictionary of Philosophy*.
8. From *Proslodium in St Anselm: Basic Writings*, ed. S.N Deane. Lasalle III open Court, 1962; Michael Peterson, ... *Philosophy of Religion*, Oxford university press, 1996, p, 145.
٩. بول ادواردز، *براهين إثبات وجود الله في الفلسفة الغربية*، ترجمة الشهيد علي رضا جمالي نسب، و محمد محمد رضاي، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم ١٣٧١ [١٩٩٢ م] ص ٣٧، نورمن، آل. كيلر، *فلسفة الدين*، ترجمة حميد رضا آيت الله، منشورات حكمت ١٣٧٥ [١٩٩٦ م] ص ١٩٠.
10. From on Behalf of the fool in St Anselm Basic Writing ed. S.n Das Lasalle. 1962.
١١. اثنين جيلسون، *أسس الفلسفة المسيحية*، محمد محمد رضاي، سيد محمود موسى، منشورات المكتب الإعلامي بقم ١٣٧٥ [١٩٩٦ م] ص ٨٣.
١٢. بول ادواردز، *براهين إثبات وجود الله في الفلسفة الغربية*، ص ٢٠، ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، أحمد احمدي، مركز النشر الجامعي، ١٣٦١ [١٩٨٢ م] ص ٧٥.
13. Lewis white Beck, *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, university of Chicago Press 1960. P.271.
14. Immanuel kant, *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith, Trans, P.558.
15. John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Routledge, 1970. P. 427.
١٦. بول ادواردز، *براهين إثبات وجود الله في الفلسفة الغربية*، ص ٤١.
١٧. *المصدر نفسه*، ص ٤٤.
18. Michael Peterson, ... *Philosophy of Religion*, Oxford University Press 1996. P.150.

نظرية أصالة الوجود و شهوده عند صدر المتألهين و مارتن هايدغر

مقصود محمدى^١

خلفيات الفصل بين الوجود و الماهية

١. الفيلسوف أو الحكيم فى الفلسفة الماورائية الرسمية هو الذى يعرف حقائق الأشياء كما هى. الحكيم عالمٌ عقلي يشبه العالم العيني، و تحضر لديه كل حقائق عالم الوجود بنظامها الجارى على شكل علم حصولى. التداول فى هذه الفلسفة بشأن «فاعل المعرفة» يختص عادة بعدد القوى المدركة و وظيفة كل واحدة منها، و لا يتطرق بنحو وافٍ لقدرات فاعل المعرفة. باعتبار أن قدرة إدراك حقائق الأشياء، افترضت مسبقاً و سُلِّم بها. إذن، مباحث هذه الفلسفة تتصل غالباً بمتعلق المعرفة، أي عوارض الوجود أو الوجود. ولكن ماهو الوجود أو الموجود؟ فى الإجابة عن هذا السؤال الرئيسى، تثار قضية الفصل بين الوجود و الماهية.

و تطرح المسألة على النحو التالى: حينما نقول «شئ موجود» نعبر عن قضية يتفاير موضوعها و محمولها من حيث المفهوم. أي أن الحمل هنا على نحو الحمل الشائع الصناعى. ولكن من حيث المصادق لم نتحدث عن نسبة محمول مغاير إلى موضوع مغاير، إنما أشرنا إلى ثبوت و وجود الموضوع ذاته (هل بسيط)، و نعلم أن وجود الشئ يعنى الشئ ذاته ليس إلا. و بالتالى، لدينا مصداق ننتزع منه مفهومين؛ الأول أنه شئ، و الثانى أنه موجود.

١. أستاذ مساعد بقسم الفلسفة فى الجامعة الإسلامية الحرة، كرج.

و من المتاح التعبير عن هذه الفكرة بصيغة أخرى. فنحن نشاهد أشخاصاً جزئيين متعددين، نستخلص منهم مفهوماً مشتركاً. بكلمة ثانية، الوجودات الخاصة للأشياء مشهودة (محسوسة) من قبلنا. أما الماهية المشتركة بينهم و المعبرة عن ذاتهم فليس محسوسة، إنما هي معقولة مفهومة. و هكذا لدينا في كل شيء جانب مشهود و آخر معقول، بينما لا يمثل هذا الشيء في العالم الخارجي سوى واقع واحد. و السؤال هنا؛ أيّ هذين الجانبين – الوجود المشهود أم الماهية المعقولة – هو الأصل و الذاتي، و أيهما العرضي الاعتباري؟

رغم أن موضوع ثنائية الوجود و الماهية لم يدرس في الفلسفات الماورائية الرسمية بنفس التفصيل الذي تتمتع به في فلسفة الملاصدرا، ولكنه كان على كل حال، من المبادئ الأساسية للمنظومات الفلسفية المختلفة. إذ أن لهذه المسألة بعدها الأنطولوجي الوجودي، و بعدها الآخر الاستيمولوجي المعرفي. ولذا كان من الضروري في كل منظومة فلسفية، تحديد ماهية حقائق الموجودات التي تتعلق المعرفة بها. أفلاطون مثلاً كان يؤمن بدوام و شمول حقائق الأشياء، لذلك اعتبر الماهيات العامة موجودات عقلانية مجردة، و عينية (موضوعية) في الوقت ذاته، و أطلق عليها اسم «المثل»، و مع أن نظرية المثل الأفلاطونية تلبّست بتفسير و تأويلات كثيرة متباينة، فإن صدر المتألهين يرى كل مثال من هذه المثل فرداً كاملاً عقلياً لماهية الأشياء العامة، و أمراً وجودياً في ذات الوقت.^(١) على أن ما يستشف من رأي أفلاطون ذاته، أن المثل هي هذه الماهيات الكلية (العامة) المتحققة عينياً. و هذا هو المعنى الذي استنبطه أيضاً أرسطو و أتباعه المشاءون.^(٢) لكن أرسطو قرر أن الأشخاص الجزئيين يمثلون الجوهر الأول، والكليات النوعية و الجنسية تمثل الجوهر الثاني و الثالث.^(٣) وهكذا اسبغ الأصالة على الوجودات الشخصية. و الظاهر أن تأكيد أفلاطون على نظرية المثل كان لحل مسألة المعرفة، بمعنى أنه تأثر من ناحية بمذهب هيراقليطس في التحول المستمر و عدم ثبات الموجودات المادية، و من ناحية ثانية رأى تبعاً لأستاذه سقراط، أن متعلق المعرفة أمر ثابت دائم كلي.^(٤)

على أن ضرورة الفرز بين الوجود و الماهية اتخذت شكلاً مختلفاً لدى المفكرين المسلمين، لأنهم واجهوا مشكلة علم الله بالأشياء قبل إيجادها. فقد كابدوا السؤال القائل؛ ما هو الشيء الذي تعلق به علم البارئ عزوجل قبل ظهور الموجودات الممكنة، أي حينما كانت كل موجودات العالم في طور العدم؟ فالعدم المحض لا يكون متعلق المعرفة. ولذا قالت طائفة من المتكلمين بأن ماهيات الممكنات لها (قبل أن توجد، أي في طور العدم) ثبوتها العيني الذي يتعلق به علم البارئ. و ذهب هؤلاء الى أن «الثبوت» أعم من «الوجود» و كأن «الثبوت» نط باهت من وجود الأشياء، يعلمه الله. أما العرفاء فيعتقدون بالثبوت العلمي للماهيات (الأعيان الثابتة)، و يرون أن كافة الموجودات مظاهر لأسماء الله و صفاته، و بذاً فإن علم الله بذاته و صفاته يفرض نتيجة إلى علمه بماهيات الأشياء التي هي مظاهر أسمائه و صفاته.^(٥)

أياً كان، فماهيات الأشياء غير وجودها عقلاً. فالماهية مفهوم عام مشترك بين أفراد النوع التام، لها آثار مشتركة، و تتمايز فى الوقت ذاته عن ماهيات الأنواع الأخرى. أما الوجود فهو الشخص العيني للأشياء، و علاماته العوارض و الظواهر الشخصية للشئ.^(٦)

معانى الوجود و الماهية

استخدم «الوجود» فى الفلسفة و العرفان الإسلاميين بثلاثة معانى: ١. ذات حقيقة الشئ، و التى تطرد العدم. و الوجود بهذا المعنى يطلق على الواجب تعالى. ٢. الوجود بالمعنى المصدرى. و يسمى الوجود النسبى و الوجود الإنشائي. و هو بهذا المعنى أمر ذهنى لا يحمل على ذات البارئ تعالى. ٣. الوجود مطلقاً، و الذى يطلق تارة على الواجب سبحانه، و أحياناً على الوجود المنبسط فى العالم.

أما «الماهية» فساعت بمعنيين: ١. «ما يقال فى جواب ما هو» و هذه هى ماهية الأشياء مقابل وجودها. و هى بهذا المعنى مفهوم كلي فى الذهن، يظهر فى الخارج بواسطة الوجود على شكل وجودات خاصة. ٢. «ما به الشئ هو» أى شئية الشئ و ذاته. و الماهية بهذا المعنى أعم منها بالمعنى الأول، لأنها هناك لا تصدق إلا على الموجودات الممكنة، أما بالمعنى الثانى فتصدق على الواجب و الممكن. لذلك يقال أحياناً فى الفلسفة أن واجب الوجود لا ماهية له. و المراد بالماهية هنا المعنى الأول. أو يقال فى بعض الأحيان أن واجب الوجود ماهيته عين إنشئه، أى أن ذاته عين الوجود.^(٧) و عموماً فإن المعنى الأول هو المراد فى مباحث الماهية، لاسيما فى مضمار كون الماهية اعتبارية.

أصالة الوجود و شهوده

كل شئ من الأشياء التى توجد فى العالم الخارجى حوالينا، لا يمثل إلا واقعاً أو أمراً واحداً. بيد أن عقلنا يتزعزع من كل شئ وجوده و ماهيته، أى أننا نحلل كل شئ إلى عنصرين. و عليه فالموجود الخارجى الذى تترتب عليه الآثار، إما أن يكون معادلاً للوجود أو معادلاً للماهية. الحالة الأولى تقضى إلى القول بأصالة الوجود، و الثانية إلى الاعتقاد بأصالة الماهية. و إذا جنحنا الى أصالة الماهية، كان معنى هذا أن الماهيات، المتساوية فى وجودها و عدمها، و التى كان لها منذ الأزل بصورة علمية أو عينية نمط من الثبوت (و ليس الوجود) كأعيان ثابتة مع ذات الواجب تعالى، سيكون لها وجودها العيني الموضوعي. و بعبارة أخرى، سنخلق طبقاً لنموذج الأعيان الثابتة. أما إذا قلنا بأصالة الوجود، فمعنى ذلك؛ بما أن الوجود عين الموجودية، فإنه يتحقق بذاته و بسبب ذاته و بلا أي واسطة، طبعاً باختلاف فى المراتب، التى منها مرتبة الوجود الخاص، و التى يتحد فيها بالماهية فتظهر بواسطته.

و معلوم أن نظرية أصالة الوجود^(٨) من أركان فلسفة الملاصدرا و مقاتيحتها. و تعتمد عليها نظرياته الأخرى، كوحدة الوجود، و الإمكان الفقري، و الحركة الجوهرية، و اتحاد العاقل و المعقول، و إثبات المعاد الجسماني و ... اعتماداً أساسياً. و لذلك سلطت عليها الأضواء بكثافة فى الأعمال الفلسفية التى اعقبت صدر المتألهين. و مع كل هذا، يبدو أنها لم تفهم فهماً واحداً من قبل جميع الباحثين و ذوي الاختصاص، إنما نحواً مناحي متعددة فى تفسيرها و فهمها. و ينبغي تحرّى علة هذا الاختلاف فى التعابير المختلفة لصدر المتألهين ذاته. فلعلّه لم يسهب فى شرح و تفصيل قضية فلسفية كما صنع مع إشكالية أصالة الوجود و اعتبارية الماهية. على أن هذا الإسهاب لم يعجز فى إيضاح المسألة و حسب، بل زاد فى غموضها. ولكن مهما يكن من أمر، لا يحصى لفهم مرامى الملاصدرا، من مراجعة نصوصه و مقارنة عباراته المتضاربة فى الظاهر. لذلك عمدنا إلى إيراد بعض آرائه باختصار عسى أن تتمكن عبر وضعها بجوار بعضها، النفوذ إلى فكرته الأصلية. و توزع مختاراتنا لآرائه على ثلاثة صنف: أولاً آراؤه التى يستشف من ظاهرها الوجود العيني للماهيات. و ثانياً الآراء و العبارات التى يفهم منها انصاف الماهيات بالوجود انصافاً مجازياً. و ثالثاً عباراته الموحية بأن للماهيات وجوداً بالعرض.

١. الماهيات التى يعبر عنها بـ «الأعيان الثابتة» لا تظهر بذاتها على الإطلاق، و إنما تظهر أحكامها و أوصافها «ما شئت و لا تشم رائحة الوجود أصلاً» ... و عموماً، فإن كل الموجودات (العقل، النفس، الصور النوعية) عند أهل الحقيقة و الحكمة الإلهية المتعالية، من مراتب سطوع النور الحقيقي و تجليات الوجود الإلهي.

٢. الماهيات غير موجودة بذاتها، بل تظهر أحكامها و لوازمها من مراتب الوجود ... الموجود و الوجود محصور بحقيقة واحدة شخصية «ليس فى الدار غيره ديار» و كل الأشياء التى ترى فى العالم هى من ظهورات ذات الباري و تجليات صفاته. إذن، فوجود ما سوى الله (العالم) هو بالنسبة لحقيقة الوجود، كالظل بالنسبة إلى صاحب الظل. و بالتالى فالعالم أمر متوهم و لا وجود حقيقياً له. و الماهيات الكلية غير الموجودات العينية، و لا نصيب لها من الوجود، إنما سهمها من الوجود ينحصر فى أنها تُنتزع بالعقل من الموجودات العينية المتحدة بالوجود الخارجى.^(٩)

الوجود حقيقة واحدة و هو عين الحق. أما الماهيات و الأعيان الإمكانية، فليس لها وجود حقيقي، و موجوديتها تقتصر على تلون ظهورها بنور الوجود. و معقوليتها نط من ظهور الوجود و تجليه. فحقيقة الوجود هى التى تظهر فى مظاهر الماهية، و تشاهد فى كل الشؤون و التعينات.

٣. الماهية الخاصة الممكنة — كالإنسان و الحيوان — هى فى عدم تأصل الوجود العيني على غرار مفهوم الإمكان و الشيئية و ما إلى ذلك، و فرقهما هو أن المصداق فى حمل الماهيات على الذات، هو الذات نفسها بشرط الموجودية العينية أو الذهنية. و أمّا فى حمل الاعتباريات، فهو مفهومات الأشياء الخاصة بلا شرط. و الفرق الثانى أن ما يإزاء الماهيات

الخاصة، هو الأمور العينية أي عين الوجودات. بينما لا يوجد فى الخارج شىء يمثل ما بإزاء الممكنة و الشئىة. و النتيجة هى أن الماهيات الخاصة تحكى الوجودات، بينما هذه المعانى الكلية، تحكى حال الماهيات فى نفسها. و مع ذلك فهما مشتركان فى أمر واحد، و هو أن أيأ منها ليس من نوع الذوات العينية التى يتعلق بها الشهود أو تتأثر بها العقول و الحواس. إن ذات ماهية الممكنات باطلة أزلاً و أبداً، و الموجود الدائمي السرمدي الوحيد هو ذات الحق عزوعلأ. أيأ كان، فالماهيات الإمكانية عدمية. طبعاً لا بمعنى أنها مفاهيم سلبية و معقولات ثانية. بل بمعنى أن الماهيات غير موجودة ذاتاً، لا فى حد ذاتها و لا فى الواقع. فالشئ الذى لا يكون فى حد ذاته وجوداً أو موجوداً، لا يصبح موجوداً بتأثير غيره. و إذن فالموجود هو الوجود و أطواره و شؤونه و أنحاؤه.^(١٠)

وجود اندر كمال خویش ساریست تعینها امور اعتباریست

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

ربما اوحث هذه الآراء بعدم وجود أي أثر للماهية فى الخارج، و ان ليس ثمة سوى الوجود الصرف الخالص. لكن هذا ليس استنتاجاً صحيحاً، لأنه:

أولاً، يقول صدر المتألهين فى الحالتين الأولين أن الماهية غير موجودة ذاتاً و ليس مطلقاً. و فى الحالة الثالثة، مع أنه يشبه الماهية من حيث عدم تأصلها بالمفاهيم الاعتبارية كالإمكان و الشئىة، لكنه يضيف أن المصداق فى حمل الماهيات على الذات، الذات نفسها بشرط الوجودية العينية أو الذهنية، و أما فى حمل الاعتباريات، فالمصداق هو مفاهيم الأشياء الخاصة بدون شرط. و هنالك بإزاء الماهيات الأمور العينية أي الوجودات. أما بإزاء الممكنة و الشئىة فلا يوجد شىء فى الخارج. إذن، فالماهيات مفاهيم، مصداقها ذات الشئ بشرط الوجودية، أو عين الموجودات الخاصة. و عدميتها ليست بمعنى أنها من المفاهيم السلبية أو المعقولات الثانية، بل بمعنى أنها غير موجودة بذاتها.

و ثانياً، يصرح الملاصدرا فى موضع آخر من الأسفار بأن الماهيات مجعولة بالعرض، و يراها متحدة بمراتب الوجود. و يشبه نسبة الماهية إلى الوجود بنسبة صفات الله تعالى إلى ذاته، و يؤكد بأن اتصاف الماهية بصفات الوجود كالتقدم و التأخر و العلية و العلولية، اتصاف مجازي بالعرض. فمثلاً متعلق الجعل و التأثير هو فى الحقيقة مرتبة من مراتب الوجود، لذلك تُجعل الماهية أيضاً بالعرض لاتحادها بتلك المرتبة. و الواقع أن الماهية لا تكون قبل الوجود متعلقاً لأي حكم من الأحكام، بما فى ذلك حكم ثبوت الماهية لنفسها. ذلك أنها قبل الوجود لا تتمتع بأي شكل من أشكال الظهور و التمايز. و كل مرتبة من مراتب الوجود بسبب اتصافها و اتحادها بالماهية، تؤدي إلى ظهور إحدى الماهيات. وطالما لم يتحقق مثل هذا الوجود، لا يمكن الحكم بشئ على الماهية المتحدة بذلك الوجود. و نسبة الماهية إلى الوجود

كنسبة صفات البارئ تعالى كالعلم و القدرة و الحياة، إلى ذاته سبحانه. فكما أن صفات الله تنتزع من مقام الذات، و هي عين الذات، كذلك تنتزع الماهيات من الوجودات الخارجية الجزئية و تتحد معها في الخارج. لذلك يحدث أحياناً أن يسرى حكم كل من الوجود و الماهية على الآخر، فتتصف الماهية ببعض صفات الوجود، و يتصف الوجود ببعض صفات الماهية.^(١١) ثالثاً، نفى الماهية يؤدي إلى وحدة الوجود، و هذا ما لا يرفضه ملاصدرا ذاته، بل يرى أن العرفاء يرفضونه أيضاً، فهو يقول: إن البعض يظنون أن إثبات توحيد خاص يقوم على وحدة شخصانية الحقيقة لدى العرفاء، معناه أن هويات الموجودات الممكنة أمور اعتبارية محضة. و هذا ليس بالاستنباط الصائب، فللممكنات جنبتان: الأولى أنها موجودة و واجبة بغيرها. و بهذا للناظر تشترك كل الموجودات في «الوجود المطلق» بالتساوي.

و الثانية جنبه تعين هويتها الوجودية، أي مرتبتها الوجودية بلحاظ القوة و الضعف و الكمال و النقصان. ذلك أن إمكانية الممكن وليدة تنزله عن مرتبة الكمال المطلق لواجب الوجود، و بلحاظ كل درجة من القصور عن الوجود، يتأثى نوع من الخصائص العقلية و التعينات الذهنية، أي الماهيات و الأعيان الثابتة. و بالتالي فكل ممكن الوجود مركب من جنبتين هما: مطلق الوجود، و مرتبة معينة من القصور و النقص.

و بناءً على هذا ستكون للممكنات أحكام مختلفة نظراً لاختلاف الملاحظات العقلية.

أولاً، ملاحظة ذات الممكن بنحو الإجمال من غير تحليل إلى الجنبتين السالفتين.

و ثانياً، ملاحظة الموجود بنحو مطلق من غير تعيين مرتبة وحدة. و هذه هي حقيقة الوجود عند الصوفية، و تشمل هوية الواجب تعالى و الهويات الإمكانية، فهذا الاعتبار لا تمايز بين الموجودات، و لا زوال و لا تغيير يطرأ على مطلق الوجود. فهذا الوجود المطلق غير المشروط هو عين مرتبة الأحدية بالرغم من انبساطه و سريانه في كل الموجودات.

و ثالثاً، ملاحظة تعين الأشياء ذاتها بم عزل عن طبيعة الوجود. و هذا التعين اعتباري محض، و يرى العرفاء أن هذه المرتبة مع الممكنات عديمة، و معهم الحق، فعند التحليل و بعد فصل الوجود من الممكن، لا يبقى شيء للتحقق إلا بالاتزاع الذهني. إذن، فالحقائق في الخارج موجودة و متعددة، لكن منشأ وجودها و ملاك تحققها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بذاته، بينما منشأ تعدد التعينات اعتباري. و هكذا، فالتعددات موجودات حقيقية بيد أن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها، بمعنى أن موجوديتها حقيقية، لكن تعددها اعتباري.^(١٢)

رابعاً، يؤكد الملاصدرا على تحقق الماهية و عينيتها بواسطة الوجود، عبر بيان مراتب الوجود، و تشبيه نسبة الموجود المنبسط في الموجودات بنسبة الهيولى إلى الأجسام، و يقول:

لموجودية الأشياء ثلاث مراتب: الأولى الوجود الصرف غير المتكئ على غيره أو المتقيد، والذي ينعته العرفاء بأنه الهوية الغيبية، والغيب المطلق، والذات الأحدية. هذه المرتبة من الوجود لا اسم لها ولا وصف على الإطلاق، ولا تتعلق بها أي معرفة أو إدراك. فالشيء الذى يكون له اسم و رسم، مفهوم فى العقل أو الوهم، وكل ما تتعلق به المعرفة والإدراك، ينبغى أن يرتبط بغيره ويتبعه؛ بينما الوجود الصرف ليس كذلك. إذن، فهو بحسب ذاته غيب محض وبمجهول مطلق، إلا من حيث آثاره ولوازمه، وهى ظروف ظهوره.

المرتبة الثانية هى الموجود التابع لغيره، أو الوجود المحدود والمقيد بالوصف الزائد، كالعقول والنفوس والعناصر والمركبات.

والمرتبة الثالثة هى الوجود المنبسط المطلق الذى لا تكون عموميته على نحو الكلي، إنما على نحو آخر. أي أنه حقيقة تنبسط وتسرى فى هياكل الممكنات والأواح الماهيات. وليس له وصف خاص أو حد معين، بل يتعين بالتعينات الوجودية، و يغدو قديماً بالقديم وحادثاً بالمحدث. ونسبة هذا الوجود إلى الموجودات يشبه إلى حد ما نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية.^(١٣) وإن الوجود المطلق المنبسط غير الماهيات والأعيان الثابتة بلحاظ سنخه وحقيقته، بيد أنه فى ذات الوقت ماهية خاصة بلوازم معينة فى كل مرتبة من مراتبه الذاتية. هذه الماهيات تتحد مع أنحاء الوجود المطلق و مراتبه، بلا جعل أو تأثير؛ فالجمعول هو مراتب الوجود المطلق، أي الوجودات الخاصة.^(١٤)

وأخيراً فإن صدر المتألهين بيانه الفارق بين شيئية الوجود و شيئية الماهية، يصرح بأن الوجودات الخاصة للممكنات هى عيناً مبادئ الفصول الذاتية للحقائق. ويرى من ناحية أخرى، أن الفصل الأخير يشكل كل حقيقة الشيء، ويمكن الخلوص من هاتين المقدمتين إلى أن ماهية الأشياء هى فى الواقع وجوداتها الخاصة التى لا تمثل فى الخارج سوى شيئاً واحداً، لكن عقلنا يحلله إلى شيئين: أحدهما الوجود المشهود الملموس، والثانى الماهية المفهومة المعقولة.

و يجب أن نضيف بأن شيئية الممكن على غنطين: شيئية الوجود و شيئية الماهية أي ثبوتها. شيئية الوجود عبارة عن ظهور الممكن فى مرتبة من المراتب. أما شيئية الماهية فعبارة عن معلومية الماهية و ظهورها فى العقل بنور الوجود وانتزاعها من الوجود، والحكم باتحادها معه – فى الذهن أو الخارج – طبعاً من دون تفكيك هذه الشيئية عن الوجود. إذن فليس معنى موجودية الماهيات أن الوجود صفة للماهية، بل معناها أن الماهيات تتعلل بالوجود و تتحد به. بتعبير آخر، ما يتحقق فى الخارج أشخاص وجوديون، والوجودات الخاصة الإمكانية هى عيناً مبادئ الفصول الذاتية للحقائق. و بالتالى، فالعقل الإنسانى هو الذى ينتزع الجنس و الفصل و النوع من الأشخاص الوجوديين. وبذا فالمفاهيم متميزة فى الذهن، أما فى الخارج فالذى يتحقق أمر بسيط هو الوجود الخاص. والمحصلة هى أن «الوجود» مشهود و «الماهية»

مفهومة. ولكن يجب التنبيه إلى أن الماهيات والأعيان الثابتة، رغم عدم تمتعها بوجود مستقل (وإنما هي ذاتية قبل الصدور بنحو علمي تبعاً للأسماء والصفات - في عين الجمع - و بعد الصدور في الوجودات الخاصة) إلا أنها في الوقت ذاتها وباعتبار ذاتها وتمايزها عن الوجود بالتحليل العقلي، تعد منشأ أحكام الكثرة والإمكان و سائر النقائص والشروط. والواقع أن الماهيات دروع تحول دون نسبة النقائص إلى الله تعالى.^(١٥)

الخلاصة والنتيجة

١. كل واحد من الموجودات العينية حقيقة موجود بوجود واحد، لكن أذهاننا تتخلله إلى أمرين هما الوجود والماهية. لذا يجب أن يكون أحد هذين الأمرين أصيلاً والثاني اعتبارياً. سمات الأصل أنه أولاً بمحلول و ثانياً متحقق في الخارج بالذات وبلاواسطة و ثالثاً منشأ الآثار العينية. أما الاعتباري فلا يحظى بأي من الخصائص الثلاث أصلاً. ويرى صدرالدين الشيرازي أن الوجود هو الأصل، والماهية اعتبارية.

٢. لمجودية الأشياء ثلاث مراتب: الأولى الوجود الصرف الذي لا اسم له ولا وصف و لا تتعلق به أي معرفة. و الثانية الموجود التابع و المحدود و المقيد بالوصف الزائد (أي الوجودات المختصة بالممكنات). و الثالثة الوجود المنبسط المطلق الساري في ماهيات كل الممكنات، والذي ليس له وصف خاص وحد معين، بل يتعين بالتعينات الوجودية. و تشبه نسبة هذا الوجود إلى الموجودات - بدرجة معينة - نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية.

٣. الوجود المطلق المنبسط غير الماهيات والأعيان الثابتة في حقيقته. لكن له في الوقت ذاته ماهية خاصة بلوازمها المعينة في كل مرتبة من مراتبه الذاتية. و تتحد هذه الماهية بأغواء الوجود المطلق و مراتبه. و نسبة الماهيات إلى الوجود كنسبة صفات البارئ تعالى كالعلم و القدرة و الحياة إلى ذاته عزوجل، و هي عين ذاته.

٤. شيئية الممكن على قسمين: شيئية وجود، أي ظهور الممكن في مرتبة من المراتب. و شيئية ماهية، أي معلوميتها و ظهورها في العقل بنور الوجود. موجودية الماهيات تعني أن الماهيات تتعقل بواسطة الوجود و تتحد معه. و إذن، فالوجود مشهود و الماهية مفهومة.

و ليس للماهيات والأعيان الثابتة وجود مستقل، بل هي ذاتية قبل الصدور بنحو الثبوت العلمي تبعاً للأسماء والصفات - في عين الجمع - و بعد الصدور في الوجودات الخاصة. و مع ذلك فهي باعتبار ذاتها وتمايزها العقلي غير الوجود، منشأ أحكام الكثرة والإمكان وباقي النقائص.

٥. الماهيات الخاصة شأنها في عدم تأصلها و لا مشهوديتها، شأن المفاهيم الاعتبارية كالإمكان و الشيئية. على أنها تفاوتت بفارقين أساسيين عن تلك المفاهيم: الأول أن المصدق في حمل الماهيات على الذات، هو الذات نفسها بشرط الموجودية العينية أو الذهنية، أما في حمل

الاعتباريات فالمصداق مفهومات الأشياء الخاصة من دون شرط. و الثانى هو أن للماهيات فى الخارج ما يبرزها و هو الوجود ذاته. أما المفاهيم الاعتبارية فليس لها فى الخارج ما يبرزها. و بهذا تكون الماهيات الخاصة حاكيات للوجود، أما هذه المعاني فحاكيات أحوال الماهيات.

٤. للموجودات الممكنة جنتان: الأولى أنها موجودة و واجبة بغيرها. و بهذا لللاحظ تشترك كافة الموجودات فى «الوجود المطلق» بالتساوي. و الثانية جنبية تعين مرتبتها الوجودية الناتجة عن تزلها عن مرتبة الكمال المطلق لواجب الوجود. وهكذا، فكل ممكن الوجود مركب من جنتين: إحداها مطلق الوجود، و الثانية المرتبة المتعينة بالقصور و النقص. الموجود المطلق بلا تعين هو حقيقة الوجود التى تشمل هوية الواجب و الهويات الإمكانية على السواء. أما تعين الأشياء بمزل عن طبيعة الوجود فأمر اعتباري محض— بل عديمي. فبعد الانفصال عن سنخ الوجود بواسطة التحليل، لا يبقى شىء حتى يتحقق. لكن الحقائق فى الخارج موجودة و متعددة، على أن منشأ وجودها و ملاك تحققها هو حقيقة الوجود المنبسط بذاته، بينما منشأ التعينات اعتباري. و عليه فالمتعددات موجودات حقيقية، لكن تعددها أمر اعتباري.

٧. الوجود اصلي، أي أنه موجود بذاته و بلا حاجة لغيره، بينما الماهيات اعتبارية لا تتحقق إلا بواسطة الوجود. و الوجود واسطة فى العروض بالنسبة لتحقيق الماهية. بيد أن الماهية فى ذات الوقت و بفضل اتحادها بالوجود، توجد فى العالم الخارجى حقيقة لا مجازاً، فالواسطة فى العروض على ثلاثة أقسام:

الأول هو أن يكون الواسطة و ذو الواسطة موجودين بوجودين متباينين فى الوضع، كالسفينة و ركبها من حيث الانصاف بالحركة. و الثانى أن يكون الواسطة و ذو الواسطة موجودين بوجودين غير متباينين فى الوضع كالأسود و الزاغ فى الانصاف بالسواد. و الثالث أن يكونا موجودين بوجود واحد، كالفضل و الجنس فى الانصاف بالتحصل، أو كالوجود و الماهية فى الانصاف بالتحقق.

فى القسمين الأولين، يصح سلب العارض عن ذي الواسطة. أما فى القسم الثالث فلأن الواسطة متحدة بذى الواسطة، لا يمكن سلب العارض عن ذي الواسطة. بمعنى أن الوجود متحقق بنفسه و بذاته، أما الماهية فمتحققة بالوجود الذى اتحدت به. بكلمة ثانية، بما أن الأشخاص الوجوديين هم واسطة تحقق الكلي الطبيعي (فى القسم الثالث) فمعنى ذلك أن وجود الكلي الطبيعي عين وجود الشخص، فتحققه إذن حقيقي ليس إلا.

الوجود و الماهية فى أفكار هايدغر

الحق أن مقارنة آراء هايدغر فى الوجود و الماهية مع نظريات صدر المتألهين، عملية شائكة صعبة. ذلك أن فلسفة هايدغر — فضلاً عن غموضها و رمزيها — فلسفة ظاهراتية، أو هي

بالأحرى منهج بحث. لذا تتعذر مقارنتها بفلسفة صدر المتألهين الماورائية. ولكن يمكن في بحث الأنطولوجيا تشخيص نقاط ممكنة القياس بآراء صدر المتألهين. إذ يقترب هايدغر في تعريفه الوجود المحض والوجودات الخاصة و سماتها و مميزاتها من بعض أفكار الشيرازي إلى حد ما. فمثلاً يقول عن الوجود:

الوجود أرضية مشتركة لكل الأشياء. الوجود يشمل حتى الذي يسأل عنه، لذلك من المستحيل تصوره و النظر إليه من زاوية تقع خارجه. كما يتعذر استنتاجه من قاعدة أو مبدأ، أو إرجاعه إلى مبدأ. في العلوم يستندون إلى بعض المرتكزات و المعطيات العلمية، أما في هذا المضمار فالمعطى الأول هو الوجود ذاته. في هذه الحالة يستعمل أسلوب خاص ليس بأسلوب الإثباتات و البراهين، إنما هو أسلوب الكشف و الانفتاح، أي الظاهريات.^(١٦)

هذه الأفكار ممكنة التطبيق بدرجة عالية على رؤية الشيرازي في عدم إمكانية تعريف الوجود بسبب شموله و سريانه في كل الموجودات، و أنه غير ممكن الفهم إلا بالشهود و العلم الحضورى، و بالتالى فإن هايدغر يرى أن الظواهر فقط ممكنة المعرفة، بينما يذهب الملاصدرا إلى إمكانية معرفة حقيقة الوجود و ظهوره في الماهيات.^(١٧)

الهوامش:

١. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج ٢، المرحلة الاولى، الفصل التاسع.
٢. نفس المصدر.
٣. مقولات أرسطو، ترجمة اسحاق بن حنين، تصحيح عبدالرحمن بدوي، دارالكتب المصرية، ١٩٤٨.
٤. والترز، افلاطون، دارالكتاب اللبناني، ١٩٨٢، تعليق الاستاذ يوسف كرم.
٥. الحكمة المتعالية، ج ٢، المرحلة السادسة، الفصل ٣٢.
٦. السابق، ج ٢، المرحلة الرابعة، الفصل الثانى، و ج ١، المنهج الأول، الفصل الخامس.
٧. السابق، ج ١، المنهج الثانى، الفصل الثالث.
٨. راجع: السابق، ج ١، المنهج الأول، الفصول الرابع الى السابع.
٩. م، ج ٢، المرحلة السادسة، الفصل ٣٥.
١٠. م، ن، الفصل ٣٠.
١١. م، ن، الفصل ٢٥.
١٢. م، ن، الفصل ٢٧.
١٣. م، ن، الفصل ٢٨.
١٤. م، ن، الفصل ٢٩.
١٥. م، ن، الفصل ٣١.
١٦. موريس كوروز، فلسفة هايدغر، ترجمة د. محمود نوايى، ص ٢٥، منشورات حكمت، ١٩٢٠.
١٧. صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، المشهد الأول، الشاهد الأول، الإشراق الثالث.

اتصال أبعاد الطبيعة المادية في فكر ملاصدرا

و انشتاين و ما يترتب عليها من النتائج

مهدي دهباشي^١

المقدمة

تعود خلفيات الكلام حول المادة و أبعادها إلى الحكماء و الفلاسفة الذين ظهروا قبل سقراط. و إن كان هولاء الفلاسفة من أمثال أميدوكلس و أناكساغوراس لا يفرقون في تحليلاتهم بين النظرة العملية و الفلسفية و لذلك لم يكن بينهم إجماع حول التعريف بالمادة. لأنّ كلاً من العلم و الفلسفة لم يكن قد وضع له الأسس و المبادئ.

فإنهم لم يكونوا يفرقون حتى ما بين النفس و المادة. و لذلك نجد أميدوكلس ينسب قدرتي الحب و الغضب (الحقد) إلى المادة و من عجيب الصدف على حدّ قول «بورنت» أن هولاء الذين كانوا يدينون بالمذهب المادي يعدون أوّل من اعتبر شيئاً غير ذي جسم واقعياً.^(١) و كان الأغريق يعتقدون بأن الهندسة كامنة في ذات الطبيعة و كانوا يعدون السماء مظهراً لتجلّي هذه الأشكال الهندسية المتكاملة.

و كانوا يرون أن القضايا الرياضية تعابير عن الحقائق الأساسية الخالدة عن العالم الحقيقي. و هذه الأشكال الهندسية عبارة عن تجليات للجمال المطلق. بناء على ذلك فإن الأجرام السماوية لابد من أن تسير في مسارات دائرية الشكل. و قد ظل تأثير هذه النظرة قائماً على

الفلسفة و العلوم الغربية حتى القرون الأخيرة، بحيث أنَّ الهندسة الأقليدية كانت تستخدم طوال ألفي سنة كأساس للتعبير عن ماهية الفضاء و إيضاحها.

و قد تبدلت الفيزياء عند أفلاطون إلى الهندسة و لكنّه نفسه تحول عند الفيثاغوريين إلى الرياضيات. و قد اعتبر أرسطو الزمان و المكان من أعراض الطبيعة و أقحمها في مبحث الكمّ. و قد عدّ البعض وجود الزمان افتراضياً و منتزعاً من حركة الأحداث و اعترف البعض الآخر بأنّ للزمان وجوداً حقيقياً. يرى أفلاطون أنّ الزمان جوهر مستقل عن الجسم و يعتبره أرسطو حجم الحركة و مقدارها.

و قد عدّ الزمان عند البعض نسبياً. و اعتبر أبو البركات البغدادي أنّ الزمان هو حجم الوجود و لذلك فإنّ زمان كل موجود قابل للقياس بالنسبة إلى الموجود نفسه و أخيراً اعتبر ملاصدرا أنّ الزمان عبارة عن حجم الحركة الجوهرية و الذاتية في الكائنات الطبيعية.

و نظرة منا إلى تطور الآراء حول الزمان في المدارس الفلسفية و العلمية في الغرب و الشرق تطلّعنا على نظرتين نوريتين حول الزمان ظهرت الأولى في الشرق الإسلامي و الثانية في الغرب و قد أحدثت كل واحدة من هاتين النظريتين تطوراً ملحوظاً في نظرية الزمان و قد ظهرت أولى النظريات في الشرق حول الزمان عند ملاصدرا و ظهرت أولى هذه النظريات في الغرب عند انشتاين مع فارق بسيط و هو أنّ ملاصدرا قد سبق انشتاين بثلاثة قرون في طرح هذه النظرية الإبداعية. و أنّ انشتاين قد طرح نظريته الجديدة حول الزمان في أوائل القرن العشرين عندما طرح نظرية النسبية.

و قد كان ملاصدرا يتبن لأول مرة فكرة تلاحم الزمان و المكان من جهة و من جهة أخرى ارتباطهما بالحركة، و سبق انشتاين في اعتبار الزمان كالبعد الرابع و هو في الحقيقة أول مفكر أبدع هذه الفكرة أي الاتصال بين الفضاء و الزمان و الحركة في عالم الطبيعة قبل فترة طويلة من طرح نظرية النسبة بواسطة انشتاين. و قد قام ملاصدرا في نطاق الفلسفة بتحليل ارتباط هذه الثلاثة. و يعتقد صدر المتألهين شأنه شأن شيخ الإشراق أنّ الحركة أصيلة و أنّ الزمان تابع لها و من جانب آخر نلاحظ بأنّ أحداً من الفلاسفة المسلمين لم يدّع أصالة الاثنين أي الحركة و الزمان.

إنّ للزمان هوية متصلة، لذلك فإنّ أيّ حد من حدود الزمان الآتي لن يكون بالفعل إذ أنّ وجود الزمان و الحركة يكملان البعض و لا وجود لأحدهما دون الآخر إنّ الحركة و الزمان و المقولة متصلة بوجود واحد.

إنّ للطبيعة نوعين من الامتداد و الحجم، أحد هذين الامتدادين هو الامتداد التدريجي الزماني و الثاني الامتداد الدفعي المكاني و يتحد الفضاء و الزمان في الوجود و لكنّهما في اعتبار العقل منفصلان.

و قد بنيت الفيزياء الكلاسيكية على نظريتين إحداهما الفضاء ذو الأبعاد الثلاثة المطلقة و المستقلة عن الأجسام المادية و الذى يتبع فى محتوا الهندسة الأفليدية و الثانية هى الزمان كبعد مستقل كان يبدو مطلقاً بمساره المستمر و المستقل عن العالم المادي. إن آراء كهذه حول الفضاء و الزمان ترسخت فى أذهان العلماء و الفلاسفة الغربيين بحيث كانوا يعتبرون هاتين الفكرتين كحقيقة مسلم بها و من خواص الطبيعة.

و قد أقنع انشتاين الفلاسفة و العلماء بأن الهندسة ليست من ذات الطبيعة و إنما صاغت الفكرة البشرية و فرضتها على الطبيعة و قد اهتمدى انشتاين بنظرته هذه إلى نظرية النسبة و خرج بنتيجة مفادها أن المقائيس الزمانية و المكانية نسبية و أن نظام مواصفات الفضاء و الزمان ليس له مفاهيم واقعية كجوهر مادي مستقل إن الكلام عن الفضاء فى الفيزياء النسبية غير ممكن من دون ذكر الزمان. و قد استخرج ملاًصداً من الامتداد و السيلان و الحركة الجوهرية الامتداد الزمانى و قد اعتبر انشتاين مثل ملاًصداً أن الامتدادين المكاني و الزمانى لا ينفصلان كما اعتبر الزمان كالبعد الرابع مثلما اعتقد ذلك قبله ملاًصداً و بما أن الأحداث الطبيعية فى حركة مستمرة فإن فواصلها الزمانية و المكانية هى الأخرى فى حالة تغير مستمر، الأمر الذى يؤدى إلى نسبية الزمان و المكان. و بما أن الزمان يتبع الحركة فى بطئها و سرعتها فلذلك ستكون لدينا أزمنة متعددة حسب تعدد الحركات.

الف) ١. اتصال الحركة و الزمان و المكان

بما أن فلسفة ملاًصداً بنيت بجميع مباحثها و تحليلاتها و تبينها لشؤون الحياة على أساس أصالة الوجود و الشك فى مراتبها فلا تستثنى فروع مباحث الوجود و أعراضه عن هذه القاعدة بالضرورة. على هذا الأساس فإن الحقيقة الوحيدة التى يمكن جعلها بسيطة هى الوجود بجميع مراتبه.^(٢)

و إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه القضية المهمة فإن علاقة القابل بالمقبول فى الحركة الجوهرية تتصف بالازدواجية و التمايز من المنطق العقلي فحسب و لا يمكن تصور القابل و المقبول المستقلين من الناحية العينية و الخارجية، حتى نعتبرهما حادثين أو قديمين. إذا أن الحكم هو أن القابل و المادة تابعان للمقبول و الصورة. فإذا كانت الصورة حادثة فهما حادثان و إذا كانت الصورة قديمة فإنهما سيكونان قديمين.^(٣) فإذا التفتت الصورة بالحدوث و التجدد الذاتى فإن المادة ينطبق عليها نفس الحكم تبعاً للصورة. و لا يوجد حكم مستقل لها. إن جميع صور القابليات و الاستعدادات تنتهى فى نهاية المطاف إلى المادة الأولى. لأن طبيعة عالم المادة تقتضى فى ذاتها امتزاج العدم و الوجود فيها.^(٤) أي أن لذاتها من الناحية الطبيعية نوعاً من الوجود يخرج منه العدم. و تفتقر مراتبها السابقة. بالفعل للمراتب اللاحقة و تخلو مراتبها اللاحقة

بالفعل عن المراتب السابقة و لكن مع ذلك فإن مراتبها اللاحقة مبنية على المراتب السابقة لذلك فإن هذه المراتب ستتصل ببعضها و تتلاحم بشكل أو آخر:

و قد أشرنا إلى أن لكل طبيعة جسمانية حقيقة، عندالله موجودة في علمه و هي بحقيقتها العقلية لا تحتاج إلى مادة و لاستعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادي و لها شؤونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال و هي بوحدتها الاتصالية لازمة لوحدها العقلية الموجودة في علم الله و إذا نظرت إلى تكثر شؤونها المتعاقبة وجدت كلاً منها في زمان و حين و بهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زماناً و ذلك القابل من حيث كونه بالقوة أمر عديمي غير مفتقر إلى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة أية صورة مطلقة كانت تكون القوة قوة لها أو عليها أو على كمال من الكمالات... و هكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقته و تبطل هي أيضاً بلجوق عاقبته على نعت الاتصال التجديدي.^(٥)

يمكن الوصول إلى نتيجتين على ضوء كلام ملاصدرا السابق^(٦) ١. إن المادة الأولى هي نفس الجانب العدمي و القابلية و بالقوة المحضة. و إن المادة أياً كانت صورتها فإنها ستكون عاملاً لاستعداد حادث للصورة اللاحقة. و على إثر هذه القابلية يتحقق انبساط العالم المادي في ضوء ذلك الاستعداد و القابلية الذاتيتين اللتين أودعهما الحق في وجود المادة.

٢. يكمن في المادة الأولى بناءً على ضعف الوجود فيها و كونها قوة محضة جميع الاستعدادات إذ أن الاستعداد ليس شيئاً إلا الجانب العدمي فمن جهة فإن كل صورة سبب لفعالية بعض الاستعدادات و من جهة أخرى فإنها تمنع فعالية جميع الاستعدادات. و السبب في ذلك أن في جميع مراتب الوجود تكون المادة و الاستعداد و الإمكان نسبية و لذلك و مع الأخذ بعين الاعتبار العوامل و الظروف لكل مرتبة فإنها لا تستطيع أن تظهر جميع استعدادات و قابليات المادة.

لذلك فإن المادة المحضة لعدم تعيينها تقبل أية صورة أو تعيين و لكن إذا قبلت المادة تعييناً في صورة ما فإنها تصبح محدودة بمحد و ينتج طريقها اللاحق لقبول الصورة من القابلية غير المتعينة و اللامتناهية السابقة إلى قابلية أكثر محدودية و أكثر تعيناً. و بعبارة أخرى فإنها تتحول من حالة الجنس اللامتعين إلى حالة النوع المتعين في دائرة الصيرورة. فمثلاً إن حبة القمح لها استعداد لكل صورة كما أن نقطة الإنسان لها استعداد لكل صورة من الصور و لكن صورة القمح و صورة الإنسان جعلنا حبة القمح و نقطة الإنسان متعيتين بنعت خاص من بين الاستعدادات اللامتناهية لهما. أي إن الطريق ممهد لحبة القمح لتصير قمحاً و للنقطة الإنسان لكي تصير إنساناً و أغلفت في وجههما جميع الطرق الأخرى و أصبحت محدودتين بالنسبة. لذلك فإن كل موجود يتصف نصف وجودي أكثر فإن احتمالات و إمكانيات الصيرورة فيه ستكون أكثر. إن عالم الطبيعة الذي له شكل خاص من الوجود له إمكانيات متنوعة كصورة

واحدة متصلة و لذلك يمكن انتزاع الإمكانات و العدميات النسبية المتنوعة منه. و بتعبير فيزيائي فإن المادة الأولى حسب رأي ملاصدرا تمتلك بالقوة جميع القوى و الطاقات اللازمة للتحول و التطور في داخلها و لكنها بقبول صورة معينة تصبح أكثر محدودية و تعيناً بالمقارنة مع المرحلة السابقة.

يمكن الأخذ بعين الاعتبار نوعين من التكثر في الطبيعة^(٧) الأول تكثر القابل و المقبول و المادة و الصورة. و كما سبقت الإشارة فإن هذا التكثر يأتي من منطلق التحليل العقلي فحسب إذ أن المادة لحركتها الذاتية ليس لها حكم خاص و تكون في حالة عدم التعين دائماً.

التكثر الثاني هو التكثر الطولي و كما نقول مثلاً فإن موجوداً يكون في البداية نقطة ثم علقه ثم مضغة ثم إنساناً. هل هذه الصور تدلّ على التكثر أم أن هذا التكثر ناجم عن تحليل ذهني بحث. و الحقيقة هي أن ما ذكر عبارة عن مراتب لحقيقة متصلة ذات المراتب و مشككة حسب حكمة ملاصدرا. و هي على أساس الحركة الجوهرية لبس بعد اللبس لا خلع و لبس. فذلك للجوهر الصوري عند استكمالته التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار و متصل تدريجي باعتبار له حدود كذلك... فإن كلاً منهما متصل واحد زماني و المتصل الواحد له وجود واحد.^(٨)

حسب حكمة ملاصدرا فإن كل موضوع إذا نظرنا إلى وجود شيء فيه فإن هذه النظرة تحمل الوحدة في داخلها. و إذا نظرنا إلى الماهيات التي هي قضايا اعتبارية تكون الكثرة. و لكن هذه الكثرة الماهوية اعتبارية إذ أن جميع هذه الصور عبارة عن مراتب لوجود واحد. كما أنه توجد في العالم مادة واحدة و صورة واحدة و ليست المادة إلا تحليلاً عن الصورة عليه فلا توجد في الطبيعة إلا حركة جوهرية واحدة.

و إذا كان هناك تعدد في الأشخاص و في الأنواع فإن الحركة الجوهرية تكون بنفس التعدد و لكن باعتبار آخر فإن جميع هذه الحركات مراتب لحركة واحدة و جميع هذه الأنواع الأشخاص ما هي إلا مراتب لحقيقه واحدة.^(٩) يرى ملاصدرا أن اختلاف الأجسام ناجم عن الاختلاف في مراتب الجسم و أن اختلاف الأجسام ناجم عن اختلاف الحركات. إن جميع الأجسام في العالم في واقع الأمر حقيقه واحدة لأن الجسم حقيقة واحدة متصلة و لمراتبه تقدم و تأخر ذاتي كالزمان و بعبارة أخرى فإن للحركة الجوهرية تقدماً و تأخراً ذاتياً كالزمان و لا يخرج الزمان عن هذه المراتب.

إن كل مرتبة من مراتب الجوهر تكون في مرتبة من الزمان تكون مقومة لذاتها. يرفض ملاصدرا الفكرة القائلة بأن الحركة ظاهرة زائدة على الأشياء و مستقلة منها و يرى أن الحركة أمر نسبي^(١٠) و معنى النسبية في الحركة هو أننا لانستطيع أن نفرض حركة مستقلة عن الأشياء. و كان القدماء الذين يعتبرون الزمان حجم الحركة و مقدارها اعتبروا أن الحركة

مستقلة عن الأشياء و عارضة على الأجسام في حين أن ملاصدرا يعتبر الحركة شكلاً من أشكال الوجود و الزمان شكلاً ضعيفاً من الوجود. بناء على ما ذكر فإنه يرى أن الحقيقة التي لها تقدم و تأخر ذاتي في البدء هي الطبيعة المادية بسبب اتباع الزمان من الحركة تماماً كما إذا اعتبرنا الجسم بصورة مبهمه و غير متعينة سيكون جسماً طبيعياً و إذا اعتبرناه متعينة بتعين خاص سيكون جسماً تعليمياً. في حين أنهما حقيقة واحدة في الخارج ولكنهما عند العقل و الذهن لهما اعتباران و تعبيران و كذلك فإننا إذا تصورنا الحركة الجوهرية دون النظر إلى مقادرها و اختصاصها بزمان معين و مقدار معين نسميها الحركة في حين أن هذا التصور إذا كان مع كمية معينة والتناهي و عدم التناهي و التعين الخاص نسميه الزمان.

بناء على ما ذكرنا فإن التقدم و التأخر يعودان في البدء إلى الحركة الجوهرية و من ثم إلى الزمان الآن، الزمان تابع للحركة الجوهرية و يكون تقدمه و تأخره تابعين لها.^(١١) لذلك فإن ملاصدرا يعتقد أن الزمان هو مقدار الحركة الجوهرية و كمها.

فللطبيعة امتدادان و لها مقداران أحدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم و متأخر زمنيين و الآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم و متأخر مكانيين و نسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم و هما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار.

و ليس الاتصال و الامتداد الزماني أمراً زائداً على الاتصال التدريجي للطبيعة و لا متجداً بالتجدد الذاتي.

فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه و حال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجبرية ذات الامتداد المكاني.^(١٢)

إن حالة الزمان بالنسبة للصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحالة المقدار التعليمي بالنسبة للصورة المادية ذات الامتداد المكاني و بقليل من التامل ندرك أن ماهية الزمان ليس لها اعتبار إلا في ظرف العقل و ليست^(١٣) أعراضها مستقلة عن معروضها حسب الوجود الواقعي و العيني أي أن أعراضها ليست مثل الأعراض الخارجية للأشياء كالسواد و الحرارة و الصفات الخارجية الأخرى بل إن الزمان حسب الماهية و بالاعتبار الذهني يعد من الأعراض التحليلية العارضة على معروضها أي الحركة. و الحركة في مقام الاعتبار عارضة على الطبيعة و هنا لابد من الإشارة إلى أن الطبيعة و المادة و العارض و المعروض تعابير عقلية و إلا فإن الطبيعة الخارجية و المادة الواقعية ليست إلا جزءاً من الحركة الجوهرية و المستمرة و سيلان المادة حسب رأي ملاصدرا^(١٤) و لذلك يقول ملاصدرا إن الحركة و الزمان يعدان في مقام التحليل الذهني من جملة أعراض الطبيعة و ليست متأخرة عنها من حيث الوجود و كلها

موجودة في عالم الخارج بوجود واحد. إذ أن الزمان في عالم الأعيان ليس له واقع من دون الحركة والعقل هو الذي يجعل بينهما نسبة العارض والمعرض كما أن الزمان بالنسبة للحركة ليس له وجود مستقل في عالم الخارج لذلك فإن تجدده وانقضاء وحدوته واستمراره بسبب التجدد يمكن تصور انقضائه وحدوته واستمراره الملازم لها أي الحركة. فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعية كما أن الزمان شخص روحه الدهر (و الدهر روح السرمذ).^(١٥)

و قد أبدى صدور المتألهين استغرابه و تعجبه من الحكماء الذين يعتقدون للزمان هوية متجددة و مستقلة: (والعجب من القوم كيف قرّروا للزمان هوية متجددة)^(١٦) و قد قام ملاصدرا نفسه بتبرير قولهم حيث يقول: قد يكون قصدهم أن ماهية الحركة عبارة عن ماهية التجدد و انقضاء الشيء و الزمان و مقداره و لذلك قال صاحب كتاب التلويحات: (إن الحركة من حيث تقدرها عين الزمان).^(١٧)

٢. ماهية الزمان

إن الفرق بين نظرة ملاصدرا و نظرة أغلب الحكماء المشائين القدامي حول الزمان يكمن في أنهم يرون أن الزمان هو مقدار الحركة الوضعية للفلك و أن ملاصدرا يرى أن الزمان هو مقدار الحركة الجوهرية.

مع الإشارة إلى أن الجوهر و الحركة كما سبق ليسا أمرين مستقلين بل إن الزمان هو مقدار نفس الحركة الجسمانية و هو عين الحركة ذاتاً. إن الجوهر الجسماني الذي يتنازع بحركته و تبدله المستمر من القوة إلى الفعل لو تصورنا له امتداداً مبهماً غير متعين. نطلق عليه الحركة و إذا تصورنا له امتداداً متعيناً سنعبر عنه بالزمان. بناء على ذلك فإن للطبيعة المادية بعدين أو امتدادين أحدهما مكاني و الآخر زمني و بما أن الامتدادين يعودان إلى حقيقة واحدة لذا لا يمكن افتراضها مستقلين و منفصلين عن البعض بل يعبر عنهما كما هو معروف في الفيزياء الحديثة بشكل تركيب متلازم أي زمني و مكاني. إن الحكماء القدامي الذين كانوا يرون أن الزمان هو مقدار الحركة كانوا يقصدون الحركة العرضية و كانوا يعتبرونها ظاهرة خاصة مقابل الأشياء. و لكن ملاصدرا يعتبر الزمان مقدار الحركة الجوهرية، أي الحركة الجوهرية و الذاتية للطبيعة المادية و من هنا يظهر الفرق بين مكانة ملاصدرا و الحكماء السابقين في مبحث أبعاد المادة أي الحركة و الزمان: «فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها و تأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها الأبعاد الثلاثة».^(١٨)

إن الظواهر الزمانية إما أن تكون جوهرية أو عرضية و هي في الحالتين تعدّ مع الزمان (باعتباره مقدار الحركة الجوهرية) شيئاً واحداً.

و لا يمكن أن نعتبر أحداث العالم المادي منفصلة عن الزمان كما لا يمكن أن نتصور الزمان منفصلاً عن الحركة. لأنّ الزمان ذاتي للأشياء و لا يمكن الفصل بينه و بين الأشياء كلما نواجه الحركة و الصيرورة فإنّ الزمان موجود فيه. لذلك لا يمكن لأي حدث فيزيائي و مادي أن يتحقق خارج هذين الامتدادين المكاني و الزماني. و جميع الظواهر تعد الحركة ذاتية فيها و سيكون الزمان تبعاً للحركة ذاتياً فيها. و من هنا يمكن أن نفهم من فحوى كلام ملاصدرا في إيضاح الامتداد الزماني أنّ الزمان بالإضافة إلى امتداده المكاني (أي قبول الأبعاد الثلاثة - الطول و العرض و الارتفاع) يشكل بعداً آخر للمادة أي البعد الرابع^(٢١) للطبيعة المادية. و يرى ملاصدرا أنّ الزمان الكوني و الكلي هو الزمان الجوهرى و أنّ الأزمنة التابعة عرضية إزاء عدد الحركات.

و قد علم أنّ الزمان من لوازم الحركة و الحركة من لوازم الطبيعة عندنا و الطبيعة لا تقوم إلا بمادة و جسم فإذا جود الحق الجواد لا ينقطع و إفاضته و خيره لا ينقضي و لا يحصى و «إن تعدوا نعمة الله لا تحصوها»^(٢٢) مع أنّ كل زمان و كل حركة حادث كذا كل جسم فهو حادث عندنا مخوف بالعدمين السابق و اللاحق كما مرت الإشارة إليه و هذا غريب^(٢٣)

و قد ذكر العلامة الطباطبائي في تفسير عبارة «و هذا غريب» إنّ عالم الطبيعة حادث زماني دون أن تكون له بداية زمانية و نهاية زمانية والسر في هذا الكلام هو أنّ الطبيعة الجسمانية بسبب حركتها. الجوهرية الذاتية و لا بواسطة سبب خارجي تصور العدم الزماني و بعبارة أخرى فإنّ تحليل العلامة هو كالآتي:

بسبب اتباع الزمان للحركة يستحيل أن يكون الزمان الكلي أوسع من الناحية الوجودية من الحركة التي يكون الزمان مقدار حركتها، لذا فإنّ الحركة العامة في العالم أي الحركة الجوهرية ليست مسبقة بزمان بل إنّ الزمان نتيجة الحركة. لذلك فإنّ ملاصدرا يقول: «فإنّ ليست لمطلق الزمان بداية و لا نهاية و لهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر»^(٢٤) و يعتقد ملاصدرا أنّ لكل حقيقة مادية حقيقة عقلانية في ظرف علم الله تعالى و هذه الحقيقة العقلانية لا تحتاج إلى المادة و الاستعداد و الحركة أو الزمان أو العدم أو الحدوث أو الإمكان الاستعدادي، إنّ لكل جوهر مادي مثلاً مابعدالطبيعي. و هنا يجب الانتباه إلى هذه النقطة و هي أنّ ملاصدرا على خلاف أفلاطون الذي كان يعتقد بالمثل بشكل منفصل عن الظواهر المادية خارجة عن الحس و مابعدالطبيعي، كان يعتقد أن ليست حقيقة أي أمر خارجة عن الشيء نفسه و ذلك بناءً على قاعدة الأصالة و الوحدة و التشكيك في مراتب الوجود.

إذن لكل موجود مادي من الناحية المادية وجهتان. وجهة ثابتة وأخرى متغيرة و يختلف تغير كل مرتبة و كل مرحلة عن تغير المراتب و المراحل الأخرى لذا فإن للتغير في كل مرتبة ميزاته الخاصة به.

إن أبعاد الجسم تعود إلى الشيء الواحد مع الإشارة إلى أن الشيء مع وحدته كثير أيضاً أي الكثرة في الوحدة و الوحدة في الكثرة إن هذا المتصل الواحد يعد شيئاً واحداً حسب بعض الاعتبارات، و لاعتبارات أخرى يشتمل على أجزاء و كل جزء غير الأجزاء الأخرى، و لكن لكون الأجزاء غير منفصلة عن بعضها البعض فإن قابلية التجربة للمتدادين المكاني و الزماني تعد اعتبارية و لكن لاعتبارية التجربة فيه مصدر انتزاعي. إن الإنسان المقيد بقيدي الزمان و المكان يرى أن الأمس بالنسبة له غير اليوم و اليوم غير الأمس. إن حقيقة الإنسان التي هي نفسه تحيط بجميع مراتب الزمان كحقيقة مابعدطبيعية.

و لا معنى للتقدم و التأخر لهذه الحقيقة غير المادية كالتقدم و التأخر المادي.

من ناحية حقيقتها الذاتية فإن أجزاءها من البداية و حتى النهاية تشمل وحدة ثابتة و متصله أي ما هو متغير في نفسه يكون ثابتاً تجاهها و بالنسبة لحقيقتها ويرى ملاصدرا أن لكل طبيعة مادية مراتب و شؤوناً وجودية متصلة. و يرى أن وحدتها الاتصالية تقتضي وحدة عقلانية في علم الله تعالى، إن جميع الظواهر المادية متغيرة بالمقارنة مع نفسها و مع الظواهر الأخرى و لكتتها ثابتة بالنسبة للحقائق العقلية إتنا ندرك جيداً من خلال تحليلات ملاصدرا الإبداعية حول اتصال أبعاد الطبيعة المادية و الأبعاد الزمانية و المكانية أن نظريته للمادة و للحركة و الزمان و المكان تختلف عن جميع الحكماء السابقين لذلك فقد برهن على امتياز نظريته على آراء القدامى بهذا المثل حيث قال «فاعلم هذا فإنه أجدى من تفاريق العصا»^(٢٣)

٣. النسبة العامة ناجمة عن التقدم و التأخر الزمانيين و المكانيين و الحركة و تنوعها.
يرى ملاصدرا أن أحد الفروق بين امتدادي الجسم الطبيعي أي الامتدادين المكاني و الزماني هو أنهما يمتازان بالتقدم و التأخر بناء على قاعدة الحركة الجوهرية، أي إن بعض أجزاء كل منهما تتقدم أو تتأخر عن البعض الآخر حسب التحليل العقلي مع فارق بسيط و هو أن تقدم أجزاء الزمان و تأخرها ذاتيان و لكن التقدم المكاني و التأخر المكاني اعتباريان. و بعبارة أخرى فإن التقدم أو التأخر جائز في كل شيء مع افتراض الزمان (سواء الزمان المادي أو الدهري أو السرمدى) إلا تقدم الزمان نفسه أو تأخره فإنه ذاتي و ليس لأي عامل خارجي دور في هذا التقدم أو التأخر إن للأمس و اليوم هوية باسم الزمان و كل مرتبة من أجزاء الزمان تكون في محلها و هي للزمان ذاتية. يقول المرحوم سبزواري الذي يعد بحق أحد كبار مفسري أفكار ملاصدرا: إن جميع الأعراض حتى الكم و كيف لها وجود إضافي و نسبي

و تملقي أي أن وجود الأعراض في عالم العين هو عين التعلق و التبعية للوجود الآخر و إن الزمان الذي يندرج في مقولة الكم يكون وجوده وجوداً تعلقياً مرتبطاً بالحركة ارتباطاً وثيقاً. إن شكل الزمان الوجودي يحتم انتزاع تقدمه و تأخره من وجوده إن نوعية الإضافة و الاتصال في الزمان هي التقدم و التأخر الناجمان عن الزمان.

إن أجزاء الزمان متشابهة و لا يمكن تصور أجزاء بالفعل له في أي مرحلة من المراحل بل إن أجزاءه اعتبارية و بالقوة. و حسب نظرة ملاصدرا الفلسفية فإن التقدم و التأخر ذاتيان في وجود الزمان و ليسا ذاتيين في ماهيته. و ليس لأجزاء الزمان كثرة بالفعل بل في الواقع لها وحدة اتصالية و تكثرها تكثر عقلي.

و يرى ملاصدرا أن عالم الإمكان رغم تناهيه الذاتي بالقوة و لكن من ناحيه تلقيه للإمدادات المتصلة من المبدأ الفياض يكون لامتناهياً. إذ أن المتناهي بالقوة لا يحتاج إلى استمرار الفيض و الإمداد من الفياض لذلك فإن عدم تصور البداية و النهاية للزمان يكون بسبب الامدادات الإلهية المستمرة له. لذلك فليس للعالم و الكون بداية و نهاية باعتبار المبدأ اللامتناهي سواء في ذلك العالم المجرّد و المادي ولكنه باعتبار ماهيته الإمكانية متناهي.

إن اتصال الأبعاد المادية يكون بحيث أن الزمان عاداً للحركة بنفس المفهوم الذي نعتبر ذلك العادّ هو الزمان. لأن الزمان في الطبيعة وحدة متصلة فإذا ترك شيء، مبدأ X إلى مقصد Y فإننا نقيس الزمان بواسطة و نعدّه و نقسم ذلك الشيء الذي يقطع تلك الوحدة المتصلة لمدة ١٢ ساعة إلى أجزاء و وحدات إن ذلك الشيء أي السيارة مثلاً تكون قد قطعت مسافة معينة و كان لها مقدار من الحركة. و بما أن ذلك المقدار من الحركة الذي يكون وحدة متصلة يمكن تقسيمه إلى أجزاء و وحدات منطبقاً مع الزمان الذي انقضى للحركة يمكن تكثير الزمان به و تكثير الحركة بالزمان و مع تقسيم الزمان فإن الحركة تقبل التقسيم أيضاً و بذلك ينتج تكثر الحركة بواسطة الزمان و من جهة أخرى فيما أن الحركة علة للزمان و الزمان هو مقدار الحركة فإن الأجزاء التي تظهر في الزمان تعد نتيجة الحركة لأن الزمان فرع على الحركة لذا فإن اتصال الزمان مع الحركة يقتضي أن يكون الزمان باعتبار عادّ الحركة و باعتبار آخر تكون الحركة عادّ زمان بمعنى أن كلا منهما سبب تقسيم الآخر باعتبارين مختلفين. و بما أن الزمان و الحركة متصلان ببعض فإن اتصالهما و تلاهما اتصال متبادل. و كما سبقت الإشارة فإن الفرق بين الحركة و الزمان من ناحية الإيهام و التعين بمعنى أن الحركة في نفسها و من غير أي قيد أو تعين تعد حركة في حين أنها لو فرضت مع تعين خاص تسمى بالزمان. مع ما ذكر فإن الحركة متقدره مع مقدارها و كل متقدر سبب وجودي لمقداره و مقدار نفسه يكون سبب اتصاف ذلك المتقدر بهذا التقدر و المقدار. (٢٢)

فقد عرفت أن اتصاف المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك أن وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذى بمقداره الحركة عادة للزمان على معنى أنها توجه أجزائه المتقدمة والتأخرة والزمان عادة للحركة من حيث إنه عدد لها لأن الحركة تتعين مقدارها بالزمان.^(٢٥)

اعلم أن المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيف أو كم أو نحوها والحركة هي تجدها و خروجها من القوة إلى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الإتصال وتعينه.^(٢٦)

من منطلق نظرية أصالة الوجود فإن المسافة والحركة والزمان والمقولة كلها موجودة بوجود واحد وإن الوجود في كل مقوله أمر مفروض مسبقاً.

فمثلاً إن الشيء الذى يتحرك في المكان فإن المكان وجود تدريجي وفرد سيال والمكان سيال ولا يختلف عن الوجود السيال. ونحن الذين نعبر عن الوجود السيال بالمسافة إن سيال الوجود والوجود السيال حقيقة واحدة والفرق الذى نقرره بين الشيء المتحرك والشيء الذى تمت الحركة فيه مبنى على التحليل العقلي. وإلا فهو شيء واحد في عالم الواقع والشيء الذى تمت الحركة فيه في الواقع لا يختلف عن الحركة.

ولا تتحقق حركة في العالم إلا في ظل حد معين من السرعة والبطء بمعنى أن الشيء في حالة الحركة له درجة معينة من السرعة والسرعة الحقيقية متصلة بالزمان وتعكس السرعة من الناحية الزمانية نسبة الحركة مع المسافة ويتم قياس السرعة والبطء بالزمان. عندما تكون سرعة الحركة أكثر معنى ذلك أن الحركة تنقضى في زمن أقل بالنسبة لحركة أبطأ منها. بمعنى أن السرعة كلما زادت قل الزمان وكلما قلت السرعة زاد الزمان. تدل السرعة الكثيرة على الزمان القليل والسرعة القليلة قول على الزمان الكثير. لذلك فإن السرعة مفهوم متقوم بالزمان والحركة متقومة بالسرعة والسرعة من غير الحركة ستكون مبهمه وغير متعينة. إن الحركة متشخصة بالزمان والحركة الخالية من الزمان خالية عن التشخص والتعين إن الزمان الذى هو مشخص للحركة يعد علة الحركة القوامية لاعتلتها الوجودية ولذلك فإن الزمان بهذا المفهوم مقوم للحركة وليست العلاقة بين الحركة والزمان علاقة عليّة ولذلك يستنتج من تلازمهما أن أحدهما علة والثاني معلول باعتبار وباعتبار آخر فإن ما فرضناه علة يكون معلولاً وما فرضناه معلولاً يكون علة. «إن المسافة والحركة والزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها».^(٢٧) «إن الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود».^(٢٨)

مع أن ملاصدرا لم يتحدث بإسهاب عن السرعة و البطء و علاقتهما بالحركة و الزمان و المسافة و لكن يمكن من خلال هذا التحليل المختصر حول الاتصال الكلي بين هذه الأمور أن نفهم: كما أن الحركة بسبب علاقتها بالأسباب المختلفة تكون متنوعة و متعددة و متكررة فإن الزمان ينتج عن هذه العوامل المختلفة و المتكررة و أن تنوع الحركات يؤدي إلى تنوع الزمان. إن السرعة و البطء ناجمتان عن الحركات العرضية و بما أن كل أمر عرضي ينتهي إلى أمر ذاتي فإن الحركة الجوهرية الناجمة عن سيلان الوجود المادي ستكون لها مراتب و أنواع مختلفة و أبعاد مختلفة ذاتاً. و ينتج عن هذا التنوع في المراتب و المجالات و الظروف المختلفة للمادة إمكانية أن يكون للمادة أكثر من أربعة أبعاد و التي تم الكلام عنها سابقاً.

(ب) اتصال الزمان و المكان في نظرية النسبة عند انشتاين

لقد كان الفيزياء الكلاسيكي مبنياً على نظريتين الأولى الفضاء ذات الأبعاد الثلاثة المطلقة و المستقلة عن الأجسام المادية المحتوية لها و التي كانت تابعة للهندسة الأقليدوسية و الثانية الزمان بمثابة بعد مستقل مطلق يكون بشكل مستمر مستقلاً عن العالم المادي.

لقد كانت هذه الآراء حول الفضاء و الزمان قد ترسخت في أذهان العلماء و الفلاسفة الغربيين بحيث إنهم كانوا يفرون هذين المفهومين من خواص الطبيعة التي لا تقبل الشك أبداً.

و كان الاغريق يعتقدون أن القضايا الرياضية تعابير عن الحقائق الخالدة و الأساسية عن العالم الحقيقي و أن الأشكال الهندسية مظاهر من الجمال المطلق. و لذلك فإن الأجرام السماوية لا بد من أن تسير في مسارات دائرية الشكل و قد ظل تأثير هذه الفكرة قائماً على الفلسفة و العلوم الغربية للقرون اللاحقة و حتى القرون الأخيرة بحيث إن الهندسة الأقليدوسية كانت تستخدم أكثر من ألفي سنة لتفسير ماهية القضاء الواقعية و التعبير عنها. و قد أقنع انشتاين الفلاسفة و العلماء بأن الهندسة ليست ذاتاً و ماهية للطبيعة و إنما فرضها العقل على الطبيعة^(١٩) إن العامل الأساس في الاهتمام إلى نظرية النسبية هو أن الهندسة من نتاج الفكر و الخيال. و بهذا الاختراع استطاعت أفكار العلماء أن تشعر بالحرية حول الفضاء و الزمان للاستفادة من الإمكانيات المفيدة للتعريف بها و اختيار صيغة مناسبة مع المشاهدة.

و قد كان ملاصدرا اهتدى إلى معرفة اتصال الفضاء و الزمان في علم الفضاء و علم الكون في مجال مختلف قبل فترة طويلة من طرح نظرية النسبية بواسطة انشتاين. و قد كان ملاصدرا قد اهتدى قبل ثلاثة قرون من انشتاين على أساس أصالة الوجود و التشكيك في مراتبه إلى هذا الأمر و قام بالتحليل الكامل حول اتصال الفضاء و الزمان و قد طرح آلبرت انشتاين نظرية النسبة التي تعد أساساً للفيزياء في القرن العشرين عام ١٩٠٥ م. و كان يهدف إلى طرح نظرية شاملة على أساس أصول متينة حتى يتمكن من تفسير حركة الأجسام المادية و النور

و قد بدأ انشتاين نظريته من النقطة التى توقف عندها الفيزياء عند نيوتن و قد طرح نظريته فى قالب نظريتين هما نظرية النسبية العامة و نظرية النسبية الخاصة.

و قد قبل انشتاين عدم تغير سرعة النور فى الخلاء كأحد القوانين الطبيعية الثابتة فى تبين نظرياته حول النسبية. و كان انشتاين يرى أن الشخصين الذين يشاهدان حركة جسم متحرك أحدهما ثابت فى مكانه و الثانى يركب وسيلة نقل متحركة. سيلاحظان منظرين مختلفين و كان يقول انشتاين بأن القوانين التى تسود حركة الجسم فى الحالتين واحدة ولكن المؤشرات التى يقرأها الناظران إلى الشيء لتعيين الحركة مختلفة يعتقد انشتاين أن معادلات نيوتن المبنية على المفاهيم العامة و الحسية للزمان و المكان لا توفّر الشروط العامة اللازمة للقوانين الطبيعية و يجب تغيير هذه المفاهيم العامة للوصول إلى نظرية النسبية العامة.

كان المكان فى الفيزياء عند نيوتن ذا أبعاد ثلاثة و كان الزمان بمثابة مؤشر مستقل يحدّد توالى الأحداث التى كانت تقع فى هذا المكان ذى الأبعاد الثلاثة و قد ترك مفهوم الزمان و المكان المادى فى نظرية النسبية و حل محل الاستقلال بين هذه المفاهيم الاتصال بينهما. و هنا يجب ألا تغفل بحوث مينكوفسكى لتدوين و وضع أسس فكرة العالم ذى الأبعاد. إن الآراء المتعلقة بالزمان و المكان التى سأطرحها لكم نابعة من الفيزياء التجريبى و من هنا تكتسب هذه الآراء قدرتها إنها آراء ثورية. من الآن فصاعداً فإن المكان و الزمان فى نفسهما يحكم عليهما بالفناء و الضياع فى الظلال و إن ما يبقى هو الاتحاد بينهما الذى سيظل كواقع مستقل^(٣٠).
 إن أحد أوجه نظرية النسبية المثيرة للنقاش التى تركت آثاراً عجيبة من الناحية الفلسفية هى أن المادة ليس لها بقاء و أصالة على خلاف ما يذكره الفيزياء عند نيوتن. بل هى معرضة للتبدل و التحول و الفناء.

إن مقدار الجرم فى الجسم ثابت فى قوانين نيوتن. و كان هذا المقدار الثابت نتيجة تقسيم القوة على سرعة الحركة. إن جرم الجسم فى الفيزياء عند نيوتن لا يرتبط بسرعته و كان يفترض ثابتاً عند الحركة و من هنا حصل فرق جديد بين نظرية النسبية و الميكانيكا عند نيوتن. حيث إن فيزياء النسبية يرى أن جرم الجسم ليس له مقدار ثابت و إنما يشتمل على تابع من السرعة^(٣١).
 على أساس نظرية النسبية إذا كان بإمكاننا قياس طول الرصاصة التى تمرّ من جانبا كنا نشاهد بأنها أقصر منها فى حالة السكون و لو اقتربت سرعتها من سرعة النور لكانت تبدو أقصر بكثير^(٣٢).

إن هذه التجربة ليست ممكنة و لكن على أساس قاعدة النسبية يمكن أن نثبت أن جرم الرصاصة يزداد من منظور المشاهد الثابت. و يزداد بنفس النسبة التى يقتصر الطول و فى سرعة تعادل سرعة النور يصبح الجرم لامتناهياً.

إذا افترضنا M_0 الجرم فى السرعة القليلة فإن الجرم فى السرعة الكبيرة (V) سيكون كالتالى:

$$Mo\sqrt{1-v^2/c^2}$$

إن الطول و الجرم و الزمان ليس كله كميات مطلقة إن مقداره الفيزيائي هو ما تمكسه المقائيس.

إن رأينا حول الزمان و الفضاء يعود إلى الفكرة التي لدينا عن الحقيقة إن هذه النظريات تستخدم لإيجاد النظم في الأشياء و الأحداث التي تجري حولنا. و لذلك نحظى بأهمية ليس في حياتنا اليومية فعسب بل في سعينا لاستنباط الطبيعة عن طريق العلم و الفلسفة. و لا يوجد قانون فيزيائي يخرج عن نطاق مفاهيم الفضاء و الزمان لذلك فإن التغير الصيق الذي أحدثته نظرية النسبية في هذه المفاهيم بعد ثورة كبيرة في تاريخ العلم.^(٣٢)

إن النظرية الحديثة حول الفضاء و الزمان التي تنشأ من نظرية النسبية تعتبر جميع المقائيس الزمانية و المكانية نسبة إن الثورة الحقيقية التي حدثت من خلال نظرية النسبية هي الرد على النظرية القائلة بأن مختصات جهاز الفضاء و الزمان تشبه جوهرأ مادياً مستقلاً ذا مفاهيم واقعية لا يمكن في فيزياء النسبية أن نتحدث عن الفضاء من غير أن نذكر الزمان و بالعكس.

و كما ذكر آنفاً فإن نظرية النسبية مبنية على هذا الاختراع و هو أن جميع المقائيس الزمانية و المكانية نسبية، في حين أن الفيزياء الكلاسيكي كان الأمر فيه بشكل آخر حيث كان من المفروض أن المراتب و الشروط الزمانية لحدثين يكونان مستقلين عن أي ناظر. كما كان يتصور أن الميزات المتعلقة بالزمان مثل «قبل، بعد، مترام» يجب أن تكون ذات مفاهيم مطلقة مستقلة من أي جهاز اختصاات. و كان انشتاين يدري أن ميزات الزمان نسبة أيضاً و تعود إلى الناظر.

إن الثورة الحقيقية التي حدثت من خلال نظرية انشتاين كان دحساً للنظرية القائلة بأن جهاز الاختصاصات الفضائية و الزمانية كجواهر مادي مستقل له معنى واقعي. كما أن نظرية النسبية على الرغم من هذه النظرية تفيد أن الاختصاصات الزمانية و الفضائية ما هي إلا أصول لسانية يستخدمها الناظر لوصف و شرح ما هو حوله.^(٣٣)

لقد نزل مستوي الزمان و الفضاء الآن إلى دور الأركان اللسانية الذهني و الذي يستخدمه ناظر معين لوصف الظواهر الطبيعية إذن سيعرف كل ناظر الظاهرة الواحدة بطريقة تختلف عن الآخرين. لقد أثبتت نظرية النسبية أن الفضاء ليس ذا ثلاثة أبعاد و أن الزمان ليس جوهرأ مستقلاً بل إنهما تشكلاً بصورة متصلة غير قابلة للانفصال أبعاداً أربعة باسم الفضاء _ الزمان. و قد عبر هرمان مينكوفسكي مفهوم الفضاء _ الزمان بالكلمات التالية:^(٣٤)

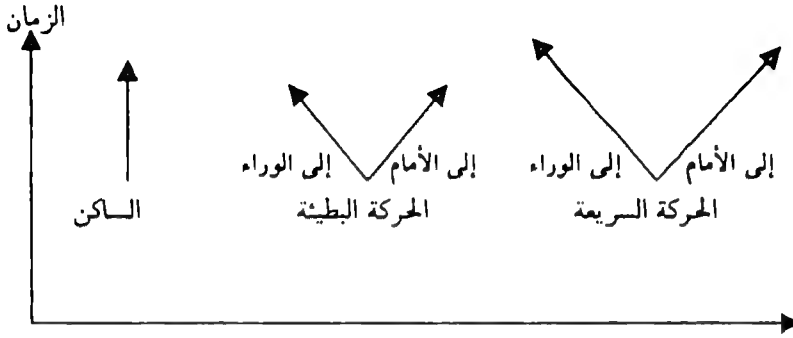
لقد وفرت نظرية النسبية الخاصة إطاراً مشتركاً لتحريف و تبين الظواهر التابعة للأجسام المتحركة إلى الأجسام المتحركة و الظواهر التابعة إلى الكهرباء و المغناطيس^(٣٤) و هى تشكل الواجهة الأساسية لإطار نسبية الفضاء و الزمان و وحدتهما فى جهاز الأربعة للفضاء - الزمان. تقول نظرية النسبية إن قوة الجاذبية تؤدي إلى انحناء فى جهاز الفضاء - الزمان. إذ أن الفضاء لا يمكن أن ينفصل عن الزمان حسب نظرية النسبية إذ أن لا يمكن أن تنحصر الانحناءة المحاصلة بواسطة قوة الجاذبية إلى الفضاء ذي الأبعاد الثلاثة و يجب أن تتوسع إلى جهاز الأبعاد الأربعة للفضاء - الزمان. إن الانحناءات المحاصلة عن هذه الانحناءة فى الفضاء - الزمان المنحنى، تؤثر لا على العلاقات الفضائية الموصوفة بواسطة الهندسة فحسب بل تؤثر على الفواصل الزمانية. إن سرعة مرور الزمان ليست كسرعتها فى جهاز (الفضاء - الزمان المستوي) موحدة. فكما أن مقدار الانحناء يتغير من مكان إلى آخر حسب كيفية توزيع الأجسام الثقيلة فإن سرعة مرور الزمان تتغير أيضاً.

إن الحادثة الفيزيائية هى ما تحدث فى نقطة معينة من الفضاء و فى زمان خاص. فلذلك يمكن لأي شخص أن يحدها إلى أربعة أعداد أو أربعة مؤشرات.

إن انتقاء المختصات باختيار الشخص أي أن كل شخص يستطيع أن يستخدم ثلاث مختصات فضائية معروفة جداً مع مقياس زمانى يختاره. و لا يوجد أي فرق بين المختصات الفضائية و الزمانية فى نظرية النسبية. يمكن فى فيزياء النسبية تصوير مصير شيء أو ذرة حسب الرسوم البيانية المعروفة بدياگرام الفضائي الزماني كالشكل التالى. فى هذا الرسم البياني يكون الإطار الأفقي لتصوير الفضاء و الإطار القائم للتصوير هو الزمان إن معبر الذرة من داخل الفضاء - الزمان يسمى خطّه العالمى. إذا كانت الذرة فى حالة السكون إذن فليست لها حركة فى مسار الزمان و خطه العالمى يكون خطاً مستقيماً قائماً و لكن إذا تحركت الذرة فى الفضاء فإن خطّه العالمى سيكون خطاً مائلاً. وكلما مال الخط أكثر ستمر الذرة بسرعة أكبر. إن الذرة تتحرك من ناحية الزمان إلى الأعلى فقط و لكن من ناحية الفضاء يمكنها الحركة نحو الوراء أو الأمام. و تكون خطوطها العالمية ذات زوايا مختلفة و لكن هذه الزوايا لا يمكن أن تكون صفرأ أو ذات قائمتين أى لا يظهر الخط الأفقي العالمى. إذ أن ذلك يعنى أن الذرة تسير من مكان إلى مكان آخر دون أن يكون سيرها حول الزمان أو أن يصرف لها وقت.

إن الدياگرامات الفضائية - الزمانية فى فيزياء النسبية^١ تستخدم لأجل تصور العمل المزدوج بين الذرات المختلفة و العجيب أن ملاصداً يشير فى تحليل امتدادى الطبيعة المادية (الامتدادين المكاني و الزماني) إلى أن امتداد الزمان امتداد طولى. إن هذه النظرة تدل على أن للزمان أجزاء

غير موجودة بالفعل و أنّ هذه الأجزاء تظهر الواحدة منها تلو الأخرى بشكل طولى و تظهر حالة بالقوة فيها في هذا الامتداد. و من جهة أخرى فإنّ الزمان يتجه نحو المستقبل. و يذكرنا ملاصدرا في إيضاح البعد المكاني الامتداد العرضي. إنّ هذا الدياغرام يوضح تعبير ملاصدرا حول الامتداد الزماني - المكاني و كذلك تعبير فيزياء النسبية في هذا المجال.



إنّ المجدير بالملاحظة هو أنّ التفكير السائد قبل عام ١٩١٥ كان يرى بأنّ الفضاء و الزمان بمنزلة مشهد لوقوع الأحداث و لكنّ هذا المشهد لا يتأثر من الوقائع التي تجري داخلها و كان ذلك ينطبق على نظرية النسبية الخاصة. كانت الأجسام تتحرك و كانت القوى مشغولة بالجذب و الدفع و كان الزمان و الفضاء دائمين و غير متأثرين من شيء. كما كان التفكير حول الزمان و الفضاء الخالد أمراً طبيعياً.

و لكن الأمر في نظرية النسبية العامة يختلف عن ذلك تماماً. إنّ الفضاء و الزمان الآن يمتازان بأنّهما كميتان ديناميكيتان ذات حيوية أي عندما يتحرك جسم أو تتحول قوة إلى الفعل تؤثر انغماء الفضاء على الزمان و تؤثر بنية الزمان بدورها على هذه الأجسام في أيّ طريق سارت و عملت هذه القوى. إنّ الفضاء و الزمان يؤثران و يتأثران من كل شيء يحدث في الفضاء فكما أنّ أحداً لا يمكن أن يتحدث عن حوادث العالم الكبير و أعراضه دون النظر إلى الفضاء و الزمان كذلك فإنّ الكلام في (نظرية النسبية العامة) عن الفضاء و الزمان خارج نطاق هذا العالم الكبير ليس له معنى.^(٣٧)

يقول لويي دوبروغلي في كتاب من تأليف ب.أ. شليپ

إنّ كل شيء يشكل لنا الآن و المستقبل يعتبر في جهاز الفضاء - الزمان ككل و عرض بشكل كلي. إنّ كل ناظر عندما يصرف زمناً يكشف قطعاً جديدة من الفضاء و الزمان تبدو له كوجود متوالية للعالم المادي. مع أنّ مجموعة الحوادث المشكلة للفضاء الزمان في حقيقة الأمر كانت موجودة قبل أن يعرفها هو.^(٣٨)

إنَّ الفضاء - الزمان يكونان في عرض البعض و قد توحدتا في مؤشر ذي الأبعاد الأربعة يمكن لأعمال الذرات المزدوجة أن تمتد فيها إلى أي اتجاه. إذا تصورنا في فضاء ذي الأبعاد الأربعة أبعاده على المحاور X و Y و Z و Ict فإن طول الخط يساوي:

$$L = X^2 + Y^2 + Z^2 + (Ict)^2$$

و لكي ندرك البعد الرابع لـ (Ict) يجب أن نتحرك بسرعة تقرب من سرعة النور.

النتيجة

لقد توصلنا في هذا البحث إلى أنَّ ملاصدرا يتصور لعالم الإمكان وجوداً تعلقياً تابعاً و ذلك على أساس تفكيره الفلسفي و النظري المبني على أصالة الوجود و التشكيك في مراتبه و يرى أنَّه كلما كانت مراتب الوجود كوجود المادة أضعف فإنَّ تعلقها بالمبدأ سيكون أكثر، إذ لا يوجد أي استقلال للعالم المادي و هو في حالة تغير و صيرورة دائمة. لذلك فإنَّ ملاصدرا يرى أنَّ جوهر ذات الطبيعة المادية لعالم الظواهر و عوارضها ليس إلا السيلان و الحركة حركة مستمرة و تغير متجدد بالتجدد الذاتي و من جهة أخرى ينتزع من هذا الامتداد السيلان و الحركة الجوهرية للطبيعة امتداد آخر باسم الزمان و هو يُظهر مقدار الحركة الجوهرية و الطبيعة السيلالة.

لقد اعتبر انشتاين مثل ملاصدرا أنَّ الامتدادين الزماني و المكاني لا ينفصلان و قد اعتبر كلاهما الزمان كالبعد الرابع لعالم الطبيعة. لأنَّ جميع الأحداث في حالة حركة مستمرة و الفواصل الزمانية و المكانية لها في حالة تغير مستمر لذلك فإنَّ النتيجة الحاصلة من هذه النسبية هي الزمان و المكان و من ناحية أخرى لأنَّ الزمان تابع للبطء و السرعة و سرعة الحركة فإنَّنا سيكون لدينا زمان بمقدار عدد الحركات. و من جهة أخرى بما أنَّ البحث في الظواهر الطبيعية لا يتم إلا عبر الزمان فإنَّ مفهوم الزمان يرتبط بالعلية. و لا يمكن للعلية أن تظهر إلا مع الزمان فكما أنَّ وجود الحركة لا يمكن من دون الزمان الأمر الذي يتطلب مقالاً آخر. فإنَّ الكاتب يقرر خلاصة دراسته المقارنة كالتالي.

١. تنظر فرضية الحركة الجوهرية لملاصدرا إلى الجسم الطبيعي كأساس يشكل العالم المادي و أنَّ جوهر عالم الطبيعة و المادة ليس إلا سيلان الوجود المادي.
٢. تنظر فرضية النسبية لانشتاين إلى الزمان و الجسم التعليمي اللذين يفيدان الأبعاد الثلاثة للعالم.

٣. يتم انتزاع الفضاء من الامتداد العرضي للأجسام الطبيعية و تجتمع الأشياء في هذا الامتداد دون أن يكون بينها تقدم أو تأخر. كوجود القمر و الشمس و الأرض في نقاط معينة من الفضاء.
٤. إن الأجسام الطبيعية بالإضافة إلى امتدادها العرضي الذي هو الامتداد المكاني (الطول و العرض و الارتفاع) امتداداً طويلاً آخر باسم الزمان أي إن الأشياء يتم افتراضها في طول البعض بالتقدم و التأخر. مثلاً ولد أفلاطون قبل أرسطو و توفي قبله و أن أرسطو توفي بعد أفلاطون و يعبر عن هذا الامتداد في الفلسفة الإسلامية بالكمية المتصلة غير قارّة الذات. و يتم قياس جميع أحداث العالم معها كما يتم قياس سرعة الحركات و بطئها و تقدم الأحداث الطبيعية و تأخرها بهذا الامتداد.
٥. بما أن الزمان كمية متصلة تدريجية يوجد و يعدم يجب أن يكون منشأ الزمان الافتراضي حركة دائمة متصلة. و على خلاف ما كان يعتقد المحكماء القدامي من أن منشأ هذه الحركة المستمرة حركة الفلك الأقصى يرى ملاصدرا أن هذه الحركة المستمرة و الدائمة هي الحركة الجوهرية للوجود.
٦. إن ملاصدرا من خلال إبداع الحركة الجوهرية و الاعتقاد بالتشكيك في مراتب الوجود (سواء المادية منها و المجردة) قد فصل بين مملكته في تفسير العالم المادي و مملكته القدماء و أحدث تطوراً و ثورة فكرية في تفسير العالم المادي و أبعاده. هما يمكن أن يكون أساساً للدراسات و البحوث الأخرى في مجال الفلسفة و العلم.
٧. اعتبر ملاصدرا طبيعة عالم المادة سيلان الوجود المادي و اعتبر الجسم عين الحركة لا متصفاً بالحركة. و لم يهتد أحد من الفلاسفة و العلماء قبل ملاصدرا إلى هذه الحقيقة و مع أن انشتاين قد قرن بين العالم الجسماني و الحركة و لكن اعتماده كان في الغالب على البحوث التجريبية و لم يستخدم المباحث النظرية المستحكمة مثلما فعل ملاصدرا.
٨. كلاهما يعتقدان بأن تنوع الأجسام ناجم عن تنوع الحركات و شدتها و ضعفها.
٩. لا ينفصل الامتداد الزماني و المكاني عن بعضهما بل هما متعلقان ببعضهما.
١٠. إن الاتصال بين الزمان و المكان و الارتباط بينهما يجعل عالم الطبيعة ذا أربعة أبعاد يكون الزمان بعده الرابع و أن إمكانية وجود أبعاد و امتدادات أخرى في عالم الطبيعة موجودة.
١١. تعتمد نظرية النسبية لانشتاين التي تعتبر أهم نظرية لتفسير العالم الفيزيائي على: عمومية الحركة، قوة الجاذبية العامة للأجسام، ثبات سرعة النور، و قصر الأجسام في حالة الحركة.
١٢. اعتبر العلماء المعاصرون الحركة منشأ النور و الصوت و الغاز السائل و المتجمد و سبب التنوع في الظواهر المادية.
١٣. إن الفضاء من منظار الفيزياء الجديد أمراً افتراضياً و رياضياً و ذهنياً و الموجود في عالم الخارج هو الجسم.

١٤. اعتبر ملاصدرا الحركة الجوهرية كمبدأ لفرض الزمان و من جهة أخرى اعتبر الامتدادين المكاني و الزماني متلازمين كما اعتبر الامتدادين العرضي و الطولي طبيعيين في طبيعة الجسم.
١٥. اعتبر ملاصدرا و انشتاين على خلاف نيوتن أن المكان و الزمان صفتان للأجسام و أعراضاً لها و لم يتصورا وجوداً مستقلاً لأيّ منهما إلا فيما يتعلق بالحركة.
١٦. ذكر انشتاين أن الامتداد المكاني نتيجة للفواصل الحاصلة من افتراق الأحداث و أن الامتداد الزماني نتيجة لاستمرار و تعاقب الأحداث.
١٧. إن النسبية مبنية على الحركة و لا يمكن لعالم الطبيعة أن يبقى في الوجود من دون الحركة إن كل موجود يعنى الحركة الخاصة الحاصلة في المادة.
١٨. إن الأحداث المادية في حالة تغيير مستمر و لذلك فإن فواصلها الزمانية و المكانية تتغير دوماً. و كلما قلت الفاصلة الزمانية زادت الفاصلة المكانية. و كلما زادت الفاصلة الزمانية للحوادث قلت فاصلتها المكانية؛ إذن فالفواصل الزمانية و المكانية ليست ثابتة و مطلقة و إنما هي نسبية. إن الزمان و المكان نسيان لوحدهما ولكتهما مركبين (مكاني و زماني) يعتبران حقيقه العالم المادي الثابتة.
١٩. إن الحركة و المسافة و الزمان متداخلة و مرتبطة ببعض و قد أثبت ملاصدرا هذا الاتصال بطرق مختلفة منها وجود الرابط.
٢٠. إن المقياس الثابت عند انشتاين هو النور و لكن المقياس الثابت عند ملاصدرا هو المرتبة العقلية لكل موجود في علم الله تعالى. إن من أسس نظرية النسبية لانشتاين هي ثبات سرعة النور لا بد أن يفترض في كل أمر نسبي أمر ثابت لأن أي أمر نسبي لا يمكن إثباته إلا من خلال الأمر الثابت لم تكتشف إلى الآن سرعة تفوق سرعة النور و لذلك فهو مقياس لجميع المسافات و الأبعاد الجسمانية. و لكن هذا المقياس الثابت لارتباطه بعالم الإمكان لا يمكن أن يعد ثابتاً مطلقاً. و لكنه الآن الحل الوحيد للبحوث و التجارب الطبيعية. في حين أن لاتجاه الثبات و الاستمرار في الحركة الجوهرية جانباً عقلياً يفوق الزمان خالياً من أي احتمال للتغيير و بعبارة أخرى فإن منشأ الاستمرار و الصيرورة لعالم الطبيعة غير مادي و أن فيضه مطلق. لذلك فإن النسبية في المقاض و متعلقات الفيض التي هي مثار الكثرة لا في المفيض الذي هو منشأ الوحدة.

الهوامش:

١. زان وال، بحث در مابعدالطبيعة، ترجمة يحيى مهدوي، شركت سهامی انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٧٥ هـ، ص ٢٧٥.
٢. ملاصدرا (صدرالدين الشيرازي)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٣، الجزء الثالث من السفر الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٨٣ هـ، ص ١٣٩.
٣. المصدر نفسه.

٤. المراد بالعدم هنا هو العدم النسبي و يقصد به القوة المحضة و المادة الأولى لأنَّ العالم خلق من هذه المادة و قد عبّر عنها الرفاء و الحكماء و الموحدون أمام الله تعالى بالعدم و اعتبروها خزانة الصنع الإلهي.

٥. الأسفار، ج ٣، ص ١٣٧ و ١٣٨.

٦. المصدر نفسه، ص ٩١.

٧. المصدر نفسه، ص ٩٣.

٨. المصدر نفسه، ص ٩٧.

٩. المصدر نفسه، ص ٩٧.

١٠. مطهرى، مرتضى، حركت زمان در فلسفه اسلامى، ج ٣، انتشارات حكمت، الطبعة الأولى، السنة ١٣٧٥، طهران، ص ١١٢.

١١. الأسفار، ج ٣، ص ١٤٠.

١٢. المصدر نفسه، ص ١٤٠ و ١٤١.

١٣. راجع: الأسفار، ج ٣، ص ١٤١.

١٤. المصدر نفسه، ص ١٤٧.

١٥. المصدر نفسه، ص ٩٧.

١٦. المصدر نفسه، ص ١٤١.

١٧. المصدر نفسه، ص ١٤١.

١٨. المصدر نفسه، ص ١٤٠.

١٩. راجع: تعليق العلامة الطباطبائي على الأسفار، ج ٣، ص ١٤٠.

٢٠. سورة إبراهيم، الآية ٣٤.

٢١. الأسفار، ج ٢، ص ١٤٧ و ١٤٨.

٢٢. المصدر نفسه، ص ١٤٨.

٢٣. المصدر نفسه، ص ١٤١.

٢٤. حركت و زمان، ج ٣، ص ٤٠.

٢٥. الأسفار، ج ٢، ص ١٧٩.

٢٦. المصدر نفسه، ص ١٨٠.

٢٧. المصدر نفسه، ص ١٧٣.

٢٨. المصدر نفسه، ص ١٧٥.

٢٩. كايرا، فريتيوف، تائوى فيزيك، ترجمة حبيب الله دادفرما، الطبعة الأولى، انتشارات كيهان، طهران، ص ١٦٧ - ١٦٨.

30. H. Minkowski, Space and Time in: The Principle of Relativity, Dover Publications, Inc., U.S.A. 1923, pp 75-16.

31. Philipp Frank, *Philosophy of Science*, Prentice Hall, Inc. N.Y., 1957, pp. 144-148.

٣٢. راجع: دامبى ير، تاريخ علم، ترجمة عبدالحسين آذرنج، سازمان سمت، طهران، ١٣٧١، ص ٤٥٠٩.

٣٣. تائوى فيزيك، ص ١٦٧.

34. Sachs, M. Space time and Elementary Interactions in Relativity, Today, Vol. 22, pp. 51-60. February 1969.

٣٥. تائوى فيزيك، ص ١٧٣.

٣٦. المصدر نفسه، ص ٤٥.

٣٧. هاوكينج، اسفن وويليام، تاريخچه زمان از انفجار بزرگ تا سياهچاله، ترجمة حبيب الله دادفرما، دكتور زهرا دادفرما،

مؤسسه كيهان، طهران، ١٣٧٥، ص ٥٠.

38. Schilpp P. A. (Ed), Albert Einstein: Philosopher- Scientist, Evanston 111: The Library of Living Philosophers 1949.

نظريّة الحركة العامة في الفلسفتين الإسلامية و الغربية

مصطفى بروجردى^١

إشكالية الحركة و السكون، والتغير و الثبات من القضايا التي شغلت أذهان الفلاسفة منذ القدم. فريق من فلاسفة المهدود الماضية كالإيليين (برمنيدس و زينون الإيلي) أنكروا الحركة في الوجود، وجنحوا إلى فلسفة الكينونة أو فلسفة السكون و الثبات. ولفيف آخر من الفلاسفة أكدوا أنه بالرغم من ثبات أساس الوجود، إلّا أنّ عالم الطبيعة لا يخلو من بعض الحركات و التغيرات. فديمقريطس على سبيل المثال، و هو الذي فسر العالم على أساس وجود ذرات، لم يعترف إلّا بالحركة المكانية – و هي صنف واحد من صنوف الحركة – وأنكر الحركة في الكم والكيف و الوضع. و مع ظهور أرسطو شهدت إشكالية الحركة منعطفاً حاسماً. فبإطلاقه نظرية القوة و الفعل، و نظرية المقولات التي أثبت واقعيّتها، شدد على حركة الكم و الكيف فضلاً عن الحركة المكانية. أضف إلى ذلك أنّه بتفكيكه بين المادة و الصورة، أنكر أنّ تشكل الذرات حقيقة هذا العالم إنّما اعتبرها مادةً مؤكّداً أنّ حقيقة الأشياء تكمن في صورها لا في موادها. و ذهب كذلك إلى أنّ الصور تتغير بشكل فجائي فـ «تكوّن و تفسد» و بهذا، خطيت الحركة بنصيبها من الأهمية في

١. سفير الجمهورية الإسلامية الإيرانية في الفاتيكان.

بعض المقولات، إلّا أنّ اعتقاد أرسطو بالتغير «للحطي» جعله تالياً من المعتقدين بالثبات النسبي. أي أنّ الأشياء تتمتع بالثبات، بيد أنّها تتغير فجأة فتكسب صورة جديدة تبقى ثابتة عليها.

و مع ابن سينا وأضرابه الذين سايروا الفلسفة الأرسطية في مجملها، تقدمت قضية الحركة خطوة أخرى إلى الأمام، حيث ذهب ابن سينا إلى الحركة في مقولة «الوضع» مُنادياً بفكرة «الحركة الوضعية»، إلّا أنّه توقف عند هذا الحد لأسباب واحتجاجات معينة.

على أنّ أرقى مستويات التكامل التي بلغها موضوع الحركة في الفلسفة الإسلامية، كان بفضل الفيلسوف الكبير صدرالدين الشيرازي (صدرالمثلهين) الذي أثبت الحركة حتى في «الجوهر». فقد تحقّق مؤاخذات ابن سينا على الحركة الجوهرية، ورد بكفاءة عليها مبرهنات على وجود الحركة في مقولة «الجوهر».

وكان أبرز أدلة ابن سينا التي رفض على أساسها الحركة الجوهرية، هي أنّ الحركة بحاجة إلى موضوع يبقى فيه المتحرك على صورته النوعية قبل و بعد الحركة. و مثل هذا البقاء (أي بقاء الصورة النوعية مع وجود الحركة) لا يتسنى إلّا في بعض الأعراض. أمّا الجوهر فإثمه إذا خرج عن صورته بشكل يزيل هذه الصورة، فلن تكون ثمّة حركة، إمّا هو كون و فساد. و إذا كانت صورة الجوهر، صورته قبل الحركة، فمعنى ذلك أنّه لم يتحرك.

لكن صدرالمثلهين (رحمه الله) يبرر حركة الجوهر توكّفاً على مبدأ أساسي يقول إنّ وجود العرض يتبع وجود الجوهر. لذا فأيّ حركة تقع في الأعراض، إمّا هي تتبع الحركة وقعت في الجوهر. فما لم يتحرك الجوهر لا تتحرك الأعراض.

ويصرح في نقده لرأي الشيخ الرئيس أنّ أصل الطبيعة الجوهرية يبقى في كل أحوال الحركة الجوهرية، على الرغم من تغيّر أفراد أو أنواع تلك الطبيعة. فأصل الطبيعة النوعية محفوظ مصان في كل المراحل، بيد أنّ المراتب الجوهرية تتحرك ولا تبقى على حالها. و بعبارة ثانية، إنّ الذي يبقى إمّا هو أمر غامض و فرد غير متعين، والذي يتغير هو الصورة، و هذا يكفي لبقاء الموضوع.

لقد غيّرت الفلسفة الصدراتية بتكريسها فكرة الحركة الجوهرية، نظرة الإنسان لعالم الوجود. فبحسب هذه الفلسفة، ليس ثمّة كينونة في الطبيعة أصلاً، و إمّا هناك «صيورة» مستمرة متتالية و مع هذا ينبغي استحضار أنّ نظرية الحركة الجوهرية لا تتشكل إلى بجانب نظرية أصالة الوجود. أي أنّ صدرالمثلهين و في الوقت الذي يؤمن فيه بالضرورة العامة للطبيعة، يؤمن أيضاً بالوجود. ف «أصالة الوجود» الصدراتية تمهّد الأرضية لاستمرار نظرية الحركة الجوهرية، و لا تناقضها. فما لم تقل بأصالة الوجود، لن تفهم الصيورة أو الحركة الجوهرية و لن نستطيع إثباتها.

كما أن فكرة الحركة الجوهرية لم تتعارض مع البنى الأصلية للأفكار الفلسفية و المنطقية الصارمة كاستنـاع اجتماع النقيضين. فالشـيرازي لم يستنتج من وجود الحركة فى عالم الطبيعة، و أن كل شـئ فى العالم يمر فى كل لحظة بتغيـر و فناء و حدوث، لم يستنتج من هذا أن الوجود و العدم يحتلطان فى هذه الصيرورة. فقد كان يعتبر وجود الحركة الجوهرية وجوداً سـيلاً تدريجياً. و قد استخلص فيلسوفنا من أطروحة الحركة الجوهرية نتائج جد قيمة، من أبرزها أن العالم إذا كان فى صيرورة دائمة فهو بحاجة دوماً إلى ماورائه، إذ لا يمكن تصور أن يدوم هذا العالم لحظة واحدة من دون وجود عالم وراءه.

فالحركة تحتاج إلى مُحرك، أو فاعل الحركة، و من ناحية أخرى تحتاج إلى قابل. أي حينما يتحرك متحرك لا مندوحة من القول إنه ليس محرك نفسه فى هذه الحركة. إذ أن الفرض المسبق يؤكد حاجته إلى محرك، بسبب فقدانه للحركة، و إذا كان ذاته محرك ذاته، فمعنى هذا أنه فاقد للحركة و واجد لها فى نفس الوقت. و بكلمة ثانية سيكون الفاعل و القابل فى آن واحد، و هذا هو التناقض بعينه. و بالتالى، ينبغى أن تطرأ الحركة من خارج ذات الشـئ، ثـمـا يفيد احتياج العالم إلى المحرك بصفة دائمية.

النقطة الأخرى هى أنه على الرغم من أن الحركة و المتحرك متغايران فى الأعراض، إلّا أنهما فى الجواهر شـئ واحد. فجوهر الوجود يتغير و يحدث فى كل لحظة. و النتيجة هى أن السؤال عن زمن حدوث العالم و متى حدث، سؤال بلا معنى. فالعالم منذ أيّ بداية نفترضها له فى حال حدوث و صيرورة. و وفق مبدأ عدم انقطاع الفيض، كان العالم موجوداً منذ الأزل و كان حادثاً متغيراً منذ كان. أنه يوجد و يفنى فى كل لحظة، و لا معنى للثبات فى عالم الطبيعة، إذ الثبات حكى على ماوراء الطبيعة.

و من الثمار و النتائج الأخرى لفكرة الحركة الجوهرية، معالجة إشكالية «جسمانية حدوث النفس و روحانية بقائها». فطبقاً لهذه النظرية، للنفس هوية تتمدد من أدنى مراتب الوجود إلى أسمائها ... أو من الحضيض إلى العرش. فى حين إذا لم يكن جوهر النفس الإنسانية متحركاً، وجب أن تكون النفس متحدة فى الوجود مع الجسم النامي الحساس، و هذا يستتبع إشكالات ذكـرت فى كتب الفلسفة على نحو التفصيل، و لا يمكن إيرادها فى هذه المقالة حتى بإشارة عابرة.

مضافاً إلى المؤديات الفلسفية أعلاه، ألمح فريق إلى نقطة عرفانية فى سياق النتائج التى تستلزمها الحركة الجوهرية، و هى أن الاسم الجامع لله سبحانه يتجلى لحظة بلحظة، ذلك أن المادة متفرقة بذاتها، بينما تتمتع من جهة أخرى بتكاتف و اجتماع موضوعي و علمي، و عليه يجب أن تكون جامعة، و المادة لايتاح لها أن تكون جامعة بفعل طبيعتها المتفرقة، و بدا نخلص إلى أن الجامع هو أمر و مبدأ ماوراء المادة.

النظرية الغربية الحديثة في الحركة

أوجد فريدريك هيغل انقلاباً كبيراً في إشكالية الحركة في الفلسفة الغربية. فدحض نظريات أرسطو و زينون و ديمقريطس، مرسياً دعائم فلسفة جديدة للحركة. و بفضل طرحت الحركة كقضية أساسية على جانب كبير من الأهمية في الفلسفة. و تقرر أن الحركة، و التي تسمى أحياناً الصيرورة، تفيد (نظراً للتناشزات القائمة في عالم الوجود) أن الوجود يساوي الحركة، أو أن الوجود و الحركة شيء واحد. فليس ثمة شيء ساكن، و العالم في صيرورة دائمة. تقوم نظرية هيغل المعروفة باسم النظرية الديالكتيكية على ثلاثة أركان:

١. كل شيء في تحول و حركة مستمرة.
 ٢. الشرط الأساسي لكل موجود هو التناقض و التناشز. و هذا التناشز أساس كل حركة و نشاط في الموجودات.
 ٣. قوام الحركة العبور من ضد إلى ضد، ثم انسجام الضدين و اتحادهما في طور أرقى: تز (أطروحة)، أنى تز (الطباق أو الضد)، سنتر (التركيب). و بتعبير آخر، ماهية الحركة من وجهة نظر هيغل عبارة عن انتقال من حالة إلى حالة مضادة، ثم تآلف و تركيب و وحدة هذين الضدين. فهو يرى أن حركة الأشياء وليدة التضاد و التناقض و التناشز الداخلي للأشياء. و يزعم هيغل أن الوجود و العدم يجتمعان في الحركة. فالشيء حينما يتحرك يمثل تركيباً من الوجود و العدم، أنه موجود و غير موجود في نفس الوقت. و قد أطلق تعبير «الصيرورة» على الجمع بين الوجود و العدم، و اعتبر هذه الصيرورة حقيقة الحركة.
- يقول هيغل إننا من ناحية نؤمن بالقضية القائلة «الوجود موجود»، ولكن الوجود اللامتعين يساوي العدم، فإذا «الوجود غير موجود» و في طور لاحق لتركيب هاتين القضيتين تنبثق حالة جديدة هي «الصيرورة»، فالصيرورة ليست وجوداً ولا عدماً، و هي في الوقت نفسه تركيباً من الوجود و العدم.

وهكذا آمن هيغل و فلاسفة غربيون من بعده أن اجتماع النقيضين ممكن. و الواقع أننا إذا أردنا تخطي التعابير الشاعرية غير الفلسفية إلى البحث الفلسفي، قلنا إن الصيرورة هي الوجود التدريجي السيل، أو الخروج من القوة إلى الفعل. و بديهي أن بمقدور الذهن البشري تصور هذا الخروج التدريجي الذي يشبه فيلماً متسلسلاً تتوالى صوره المنفصلة، و باستطاعته أيضاً (أي الذهن البشري) تقسيم هذا الفيلم إلى أجزاء يتقدم بعضها البعض الآخر، و لا تتزامن بحال من الأحوال. و جلي أن كل واحد من هذه الأجزاء يفتقر إلى الجزء الآخر بسبب عدم التزامن و عدم المعية هذه. ففي كل جزء نجد عدم الجزء الآخر، و بتعبير أفضل، لا يوجد الجزء اللاحق في مرتبة الجزء السابق، فهو فيها معدوم غير موجود.

وهذا العدم والوجود فى كل مرتبة يمكن نظراً لقدرات الذهن البشري أن يستمر إلى ما لانهاية ومن هنا يتأثى امتزاج الوجود بالعدم لينبتق تعبير «الصيرورة» الشاعرى. ذلك أن فرز الوجود عن العدم سيفدو عملية جد عسيرة.

النقطة الرئيسة فى تركيب الوجود والعدم فى فلسفة هيجل، هو التفاضى عن اعتبارات «العدم» المختلفة، و المساواة بين كافة استعمالات هذه المفردة. فالعدم بالاعتبار الأصلي كما يستخدم فى القضية السالبة، نقيض للوجود. فى مثل هذا الاعتبار، يفقد العدم نفسية الأمر إن صح التعبير، و لا يكون له مصداق. ولهذا يقال إن اجتماع النقيضين غير ممكن. أي من المستحيل اجتماع الإيجاب والسلب والإثبات والنفي. و مثل هذا العدم يسمى اصطلاحاً «عدم البديل». و بحسب هذا الاعتبار يقف الذهن فى حيز خارج الوجود لينظر إليه نظرة متعالية تطهره من العدم، و لا ترى للعدم فيه مصداقاً.

على أن العدم يستخدم استخداماً مجازياً باعتبار آخر، و ذلك حينما لانرى وجود شيء معين فى الخارج. ففى هذه الحالة، ستكون النقطة المقابلة لذلك الوجود، الذى ليس سوى خلوة العالم الخارجى من ذلك الوجود، هى الشيء الذى ملأ فراغ ذلك الوجود و حل محله. وفق هذا الاعتبار يعد العالم الخارجى وعاء للوجود و للعدم على السواء. كما يكتسب فيه العدم صفة «نفس الأمرية»، و تكون الوجودات الخارجية مصاديق (أي مصاديق العدم).

و نظراً لذين الاعتبارين يجب القول: بما أن الوجودات التدريجية تفتقر لأي شكل من أشكال الثبات، لذا يمكن فى إطارها القول بامتزاج مجازي للوجود و العدم يسمى «الصيرورة». بيد أن هذا التركيب ليس من سنخ التركيب الواقعي لعنصرين، بل ليس بتركيب أساساً، إنما هو وجود سيال، و فيه يطرح العدم على نحو مجازي. و يجب التنبيه أن مثل هذا العدم لا ينقض الوجود، و لا يفضى تالياً إلى دحض قانون امتناع اجتماع النقيضين الذى يعد من بديهيات الفلسفة.

الحركة الطبيعية و الحركة القسرية

١. فى تصنيف من التصنيف، يقسم الحكماء الحركة إلى طبيعية و قسرية، فيصرحون أن الجسم إذا تحرك، إما أن تكون حركته هذه من طبعه أو ليست من طبعه. الحركة الطبيعية هى التى تحصل حتى لو تركوا الجسم لحاله و لم يسلطوا عليه أي عامل خارجي يحركه. أي أنه يتحرك بطاقة داخلية و ميل ذاتي. و الحركة القسرية هى الحاصلة نتيجة عامل خارجي يؤثر على الجسم و يحركه.

والمائز الأهم بين هاتين الحركتين هو إمكانية دوام الأولى و انقضاء الثانية. تستند هذه النظرية إلى عدة أصول:

١. ما من ظاهرة يمكن أن توجد من دون عامل مؤثر (أو علة).
 ٢. الحركة ظاهرة، لذا لا بد لها من محرك.
 ٣. ليس ثمة جسم في العالم يخلو من ميل طبيعي لضرب من ضروب الحركة. و الجسم المطلق، أي الخالي من ميل مباشر للحركة أو من قوة على الحركة أو من طبيعة متحركة، غير موجود بتاتاً.
 ٤. الفاعل المباشر لكل حركة، سواء كانت طبيعية أو قسرية، هو الطبيعة ذاتها. و كل ما في الأمر هو أن الحركة الطبيعية تنجم عن الطبيعة الأولية للجسم، بينما الحركة القسرية تقتضيها الطبيعة الثانوية للجسم.
 ٥. تعزى عدم ديمومة الحركة القسرية إلى أنها بخلاف الطبيعة الأولية للجسم، فضلاً عن أن الحركة تستلزم الاصطدام بالعقبات. فإذا كانت الحركة طبيعية، و قوة العقبات أقل من قوة الطبيعة استمرت الحركة. أما إذا كانت الحركة قسرية، فبلحاظ أن الجسم يتحرك بتأثير عامل خارجي، و العقبات تعمل بالاتجاه المضاد لهذا العامل، فإن مفعوله سيتبدد تدريجياً، و يعود الجسم إلى حاله الأول.
 ٦. وفقاً لمعطيات الفيزياء الحديثة، تراجع قانون حاجة الحركة إلى قوة محركة (و هو ما ذهب إليه أرسطو، و هيمن قروناً على مناخ الفلسفة و العلوم) لصالح قانون «الجبر في الحركة» الذي يعد من قواعد الفيزياء النيوتنية، و القاضي بأن الجسم لا يحتاج لعامل محرك للحركة ذاتها، لأن سمة الأجسام أنها تحتفظ بحالتها اضطراباً إلى الأبد، لكنها طبعاً تحتاج عاملاً خارجياً لتغيير وضعها الذي هي عليه. بمعنى أن تأثير القوة الخارجية يدخل لتغيير حركة الجسم، أي تسريعها أو إبطائها أو تغيير اتجاهها. و بعبارة ثانية، لاصلة بين القوة و الحركة في أصل الحركة، إنما هي في تغيير حالة الحركة.
- و باختصار، يتسنى عرض التباين بين الرويتين كما يلي:
١. ذهب القدماء من المفكرين إلى أن الحركة بحاجة إلى محرك (قوة) لاستمرارها، و ما دامت تلك القوة فاعلة، استمرت الحركة على حالها.
 ٢. أكد المأخوذون أن بعض الحركات (الحركات القسرية) لا تدوم، بينما يثبت العلماء المعاصرون أن طبيعة الجسم هي الدوام على الحالة التي هو فيها ما لم يواجه قوة خارجية تغير من حالته.
- و لحل الاختلاف الأول، بالإمكان القول أن القدماء أرادوا القوة الداخلية بينما قصد العصريون القوة الخارجية. و عليه فالنتيجة واحدة و التفسير مزدوج.
- أما حل الاختلاف الثاني، فيستوجب إيضاحاً تاماً لرؤية المأخوذين بشأن عدم دوام الحركة القسرية. هل المراد أن الحركات القسرية على الإطلاق غير مستمرة، أم أن المقصود عدم استمرار الحركات القسرية الانتقالية التي تواجه عقبات و عوائق؟

نظرية الحركة الجوهريّة عند ملاصدرا فى سياق الفكر الإسلامى

حسن محمود عبداللطيف الشافعى^١

هدف هذه الورقة هو إلقاء الضوء على هذه الفكرة الجوهريّة لدى فيلسوف شيراز المتأله و حكميها الربانى صدرالدين (ت ١٠٥٠ هـ) و مكانها من السياق الفكرى فى العالم الإسلامى سابقا ولحاقا، على نحو يبرز بعض أصولها لدى أسلافه الفكرىين، وبعض آثارها لدى اللاحقين، اعتماداً على واسطة العقد فى أعماله الفلسفية/الأسفار الجامع لجوانب حكمته المتعالية فى أسفاره العقلية وبعض ما دار حولها من دراسات.

١. المفكر و منهجه

يتفق الدارسون على تفرد صدرالدين بالقول بنظرية «الحركة الجوهريّة»؛ و على استقلال شخصيته الفلسفية بوجه عام. ولعل ذلك يرجع إلى المنهج الفكرى الذى سلكه وإلى تصوره لطبيعة العمل الفلسفى؛ و من تمّ كان علينا فى تناول هذه النظرية و مكانها من فكره وإنتاجه الفلسفى بخاصة، ومن تطور الفكر الإسلامى بعامة، أن نعرض أولاً لمنهجه الذى انعكس بوضوح فى أفكاره وتمثل بوضوح أيضاً فى شخصيته الفكرية ومسلكه الواقعى.

١. أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دارالعلوم جامعة القاهرة، و رئيس الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد و عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

غير أننا نود في البداية أن نذكر أن المنطلق الأساس الذي تبدأ منه هذه الورقة، والذي تطمع في أن تلقى عليه بعض الضوء في الوقت نفسه، هو استمرارية الفكر الإسلامي بروافده المتعددة مشائية وكلامية وصوفية وغيرها، و ترابطه الذاتي بوشائج ظاهرة أو خفية، واطراد التاريخي على ما قد يعرض له - في أطواره المتعاقبة - من ضعف أو قوة، حتى لنكاد نزعم - بلفة الملاصدرا - أن لهذا الفكر، ككل فكر فلسفي لأية حضارة أو أمة، ذاتيته المستقلة المتميزة، و حركته الجوهرية المطردة، التي قد تقوى و تشتد؛ فتألق ذاته و تستحكم، أو تضعف و تتوانى؛ فيضمر وجوده و تقل فاعليته، و لكنه لا يتوقف أو يموت. ومن ثم فنحن نختلف جوهرياً و من حيث الأساس و المنطلق مع من يقول - في دراسته عن الملاصدرا: حين كانت جنازة أبي الوليد بن رشد تعبر مضيق جبل طارق لتودع مسقط رأسه في أسبانيا، كانت الفلسفة الإسلامية تطوى صفحة الختام من سفرها الحافل.^(١) وأحسب أن مجرد اجتماعنا هذا، وبعده نحو أربعة قرون من رحيل الملاصدرا، يؤكد في حد ذاته أن الفلسفة الإسلامية ما تزال حية تواصل أسفارها الأربعة في دورات متعاقبة مطردة، وأنها لم تقل بعد كلمتها الأخيرة في شئون الحياة والإنسان من خلال نظرتها الخاصة إلى الوجود، وإن كان فيلسوف شيراز قد افتتح في حياتها دورة جديدة ما تزال تصبغ بآثارها معالم هذا الفكر حتى القرن الأخير.

أ) من المعالم البارزة في منهج الشيرازي نظرته إلى الفلسفة على أنها العلم الكلي الذي يستهدف معرفة الوجود على ما هو عليه، وإثبات ذلك بالبراهين لا أخذاً بالظن والتخمين، بقدر الوسع الإنساني؛ لكنها لا تقف عند حد المعرفة البرهانية بل تتضمن «مباشرة عمل الخير... مما به نظام المعاش ونجاة المعاد» كما يقول في مقدمة الأسفار.^(٢) ثم يضيف مستشرفاً قول بعض المحدثين: إن مهمة الفلسفة ليست تفسير الوجود فحسب بل تغييره أيضاً؛ «لا يخفى شرف الفلسفة من جهات عديدة منها أنها صارت سبباً لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، بل سبباً لنفس الوجود؛ إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن إيجاده وإيلاده...»^(٣) فالجانب العملي من التفلسف هدفه استيلاد الوجود و عمارة الكون سعياً إلى النجاة في الآخرة.

ب) ويتميز ملاصدرا بأنه قد استطاع إلى حد كبير أن يجمع في تناسق و تكامل بين التفلسف العقلي في تياره المشائي وأصوله الإغريقية، والعرفان الصوفي في نزعتة الإشراقية لدى السهروردي الحلبي وتراثه التربوي والفكري الأكثر أصالة لدى ابن عربي وغيره، والنظر الكلامي لدى أعلامه البارزين عن طريق شيخيه العاملي والداماد وبخاصة لدى نصير الدين الطوسي، بل و حّد بين هذه الروافد كلها في مزيج فكري يتدفق في وضوح وقوة في الأسفار وغيره، وذلك أن الرجل كان يؤمن بأن حقيقة الوجود تحتاج - في إدراكها والبرهنة عليها - إلى مجموع هذه المناهج المعرفية جميعاً. تحتاج إلى الوحي أو الدين، وإلى العقل أو الفلسفة، وإلى الإلهام أو التصوف، وأن من القصور والخطر الاكتفاء بواحد منها عن غيره، فهو يلوّم

المقتصرين «على مجرد الأنظار البهنية، التي ستلعب بالمعولن عليها الشكوك، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق... كلما دخلت أمة لعنة أختها».^(٩) كما أن المقتصرين على الذوق والوجدان قد يخطئ: كشفهم أو يعجزون عن إثباته بالبراهين ... «إن من عادة الصوفية الاقتصار على الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأما نحن فلا نعتد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا تذكره في كتبنا الحكمية».^(١٠) «فأول أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالمجازة بين طريقة المتأهلين من الحكماء والمليين من العرفاء».^(١١)

(ج) ومن سمات منهجه كذلك التمسك بالاستقلال الفكري، وغلبة الروح النقدية التي هي أبرز سمات التفلسف، ومن يقرأ الأُسُفَار أو غيره من مؤلفاته يجد مشحوناً بنقد كبار الفلاسفة من القدماء اليونانيين أو المشائين المسلمين، أو المنبشرين إلى العرفان من المتأهلين، وكما يقول واحد من دارسيه:

فإن أيّ فيلسوف - مهما بلغت القراية منه - معرض عنده لأن يهاجم وتنقد آراؤه، وعلى الرغم من أنه يذكر في جملة الفلاسفة السنيون فإن آراء ابن سينا نوقشت في كتبه على نطاق واسع، كما نوقشت وهوجمت أفكار السهروردي إمام الإشراقين، ورد الشيرازي على المشائين والرواقين والذريين ومتكلمي الإسلام من معتزلة وأشاعرة...^(١٢)

ولولا هذه الروح النقدية لما استطاع الرجل و قد جاء بعد ألف سنة من تراكم التقاليد الفكرية في البيئة الإسلامية، وفي دور من الوهن الفكري والجمود النسبي، أن يخرج من إسار السابقين، وأن يستشرف أفقا إبداعيا يبلغ فيه ما بلغ، وبخاصة في اكتشاف تلك النظرية في «الحركة الجوهرية» التي بنى عليها مذهبه، واستثمرها في حل كثير من المضلات الفكرية التي حيرت أسلافه، وهو نفسه يستشعر ثقل التقليد الفلسفي السائد، وغرابة الخروج عليه، وغربة من يقدم على ذلك: «وإني لأبالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور، بل المسافر يفرح بها ويفتخر؛ فإن الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذي هو مسقط رؤوسهم وأرض ولادتهم وأول منزل وجودهم، وإثما يسافر منه ويهاجر الآحاد منهم دون الأعداد».^(١٣) ولا محل لانتقام الرجل بالفرور أو الترجسية إذا ما استحضرن الجو الفكري الذي كان يعانیه ويطلب الشكوى منه.^(١٤)

(د) لهذه الملامح التي برزت في شخصيته الفكرية أكثر من أسلافه - ممن يشاركونه فيها أو في بعضها - وبخاصة اعتزازه بالشرعية الإسلامية، والتزامه بها في حياته الشخصية والفكرية، وحنينه الدائم إلى بيت الله الحرام، وإلى مثوى نبيه - صلى الله عليه وآله وسلم - و نفوره من كل ما ينافي الكتاب والسنة... «حاشا الشريعة الحقّة الإلهية أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة».^(١٥)

إن شخصية الحكيم الشيرازي تتميز بالزهد والشوق، بالزهد في الدنيا والشوق إلى مرضاة الله؛ فبدونهما لا يمكن لمفكر حساس نشأ في بيت مترف أن يفرض على نفسه الهجرة الفعلية بعد أن ألزمها الهجرة العقلية، وأن يصبر على ذلك عقداً من السنين أو يزيد، وأن يرحل ماشياً سبع مرات إلى بيت الله الحرام، وأن يصبر على وساء السفر وشدائده وهو ابن السبعين - أو ناهزها - حتى يسلم الروح في الحجة السابعة بمدينة البصرة؛ فعسى أن يكون ممن قال الله تعالى فيهم: ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله﴾ (سورة النساء / ١٠٠)، لقد ورث الرجل هذه الروح التقية بقوة التزامه واتساق أحكامه لتلاميذه من بعده، فلم يعد أحد يتكايس بالتمسح في الفلسفة وإظهار الزندقة كهؤلاء الذين أشاروا غضب الغزالي من قبل فهاجم الجميع، بل يرى بعض الباحثين أن هذا المنهج الذي وصفنا بعض معالمة أنفاً قد أنشأ مدرسة جديدة تالفة في تاريخ الفلسفة الإسلامية بعد الحكمة المشائية، والحكمة الإشراقية، هي مدرسة الحكمة المتعالية وسبيل الوصول إلى الحكمة المتعالية^(١١) هو - كما يوضح في الأسفار^(١٢) - : إحكام القوانين الفلسفية، والإيمان في الرياضات الروحية، وحسن فهم النصوص القطعية.

والحكم على هذا المنهج وآثاره لا ينبغي أن يغفل السياق الثقافي والظروف الموضوعية التي نشأ فيها، والطبيعة الروحية التي تميزه، والرسالة الإنسانية التي يحملها، فيخضعه - كما فعل بعض الكتّابين - اعتسافاً لمقاييس مادية أو نظرات أيديولوجية:

إن الفلسفة الإلهية ابتداء من أفلاطون وأفلوطين ومرواراً بالقدسي وأغاسطين والأكويني، وبالسهورودي حتى الميرداماد وتلامذته لم تقدم للفكر البشري غير المخاريق اللفظية والمعيات... ومن الهذيان المرفوض أن تقام الضجة لفيلسوف أو لآخر لأنه أقام صرحاً جديداً للميتافيزيقا.. ما دامت الميتافيزيقا عاجزة عن أن تكون أداة لفهم العالم أو تحويله، وهو عجز يكمن في طبيعة هذه المعرفة القائمة على المستحيل^(١٣).

فهذا الحكم على تيار كامل في الفكر الإنساني بالمخرقة اللفظية، وعلى أية حفاوة بأصحابه بأنها ضرب من الهذيان أمر نتوقف عن التعليق عليه؛ لكنه يمارس للأسف الشديد من قوم يصفون أنفسهم بالالتزام المذهبي.

٢. النظرية وتطبيقاتها

أ) كان الفلاسفة قبل صدرالدين - متأثرين بأرسطو - يقولون بحصول الحركة في مقولات أربع فقط، كلها من قبيل الأعراض؛ هي الكم والكيف والأين والوضع؛ الأولى بالنمو والذبول، والثانية باستحالة الصفات؛ والثالثة بالانتقال في المكان، والأخيرة باختلاف نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض مع بقاء الكم والكيف والأين ثابتة على حالها. وكان

صدر الدين يقول بحدوث الحركة في الجوهر أيضاً بالاستداد والضعف، بل اعتبر ذلك أهم أنواع الحركة، وبنى مذهبه الفلسفي على هذا الأساس. فجاءت حلوله للمشاكل والمعضلات الفلسفية متأثرة بهذه النظرية التي تفرد بها، والتي حدس بها بعض القدماء من الإغريق والمسلمين ولكن أحداً لم يصرح بها ولم يفصلها تفصيلاً، ولم يستولد منها حلولاً لكثير من المشكلات الوجودية كما فعل الملاصدرا - رحمه الله - وهي خطوة - رشحت لها روحه النقدية وزرعت الإبداعية وتحمره العقلي، وإلهام الله تعالى، كما يخبرنا هو^(١٢) - نحو جدل كوفي أو صيرورة وجودية، تدخل الحركة في صميم الوجود وبنيتها الداخلية، لا صفاته وأعراضه فحسب كما التزم أسلافه، وقد مالت الجدلية الحديثة إلى مثل مقالة الملاصدرا غير أنها انتهت إلى نزعة مادية بعد أن بدأت مثالية كونية.^(١٥)

ب) تقوم نظرية «الحركة الجوهرية» لدى فيلسوفنا على مبدأ «أصالة الوجود»، وأنه هو المتحقق في الخارج وليست الماهية إلا انتزاعاً عقلياً منه أو انعكاساً ذهنياً له، والمتحرك في الحركة الجوهرية هو الوجود الشخصي للشيء، وللشخص أثناء تحركه حدود و مراتب تزول مع بقاء الشخص نفسه، والتبدل إنما هو خصوصيات تلك الحدود، فموضوع الحركة لا يزول بمحصولها، وقد كان هذا أهم اعتراض وجهه المشاؤون والإشراقيون إلى وقوع الحركة في الجوهر وإفضائه إلى انقلاب الماهيات، ولذا عنى الشيرازي بالرد عليه بالبرهان وبالقرآن وبأقوال بعض أئمة العرفان - كما سنعرض له بعد قليل - أي أنه يستخدم في مواجهتهم كل أدوات الحكمة المتعالية. والواقع أن هذا الاعتراض وغيره يرجع إلى مبدأ «أصالة الوجود» الذي قال به حكيمنا وأنكره المشاؤون والإشراقيون لما جروا عليه من التفرقة بين الماهية والوجود في غير الواجب.^(١٦) وأن الوجود يطرأ على الماهية أو يلحق بها، وهذا هو السر في احتداد المناقشة مع هاتين الطائفتين من المفكرين من جانب الشيرازي، بينما يصرح بالأخذ عن المكاشفين وأهل التصوف في أكثر من مقام كما سنعرض له إن شاء الله.

ج) المقصود بالحركة هو التجدد والخروج من حالة إلى أخرى، وهو إنما يقع في الصور أو يظهر أثره فيها لا في المواد عادة، وهو يشمل عنده مطلق التغير الذي يتضمن الكون والفساد الذي أخرجه المشاؤون ومن وافقهم من مفهوم الحركة إذ اعتبروه دفعياً، وهم قصرُوا الحركة على التغير التدريجي.^(١٧) فالتغير في الجوهر سواء كان بالكون والفساد بخلافه صورة نوعية ليلبس صورة نوعية أخرى، أو بالاستداد أو بالضعف في الوجود مع بقاء الصورة النوعية هو من قبيل «الحركة الجوهرية» وإنما يظهر أثره للعيان في صورة الموجود:

تكلّمنا في نصوص المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل وأحكامهما، وأحكام الحركة والسكون، ونحو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة، سيما الفصل

المعنون بالحكمة المشرقية فى فصل كيفية ربط المتغير بالثابت، وفصل إثبات الحركة فى الجوهر، والذب عن الاشتداد الجوهرى فى الجواهر المادية.^(١٨)

وهذا يدلّ على أنّ الاشتداد حاصل فى عنصرى المادة والصورة وإن ظهر أثره فى الصورة الوجودية. وتلك الحركة الوجودية مستمرة، فالعالم كجدول ماء متدفق كما قال القدماء، ولكن الوجود واحد ومراتبه متعددة، وبسيط الحقيقة وصرف الوجود هو كل الأشياء؛ إذ هى متممة بهذا الوصف بحسب نصيبها منه أو مشاركتها فيه وكلها تسعى نحو كمالها المقدور... (وإن من شىء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم). (سورة الحجر/ ٢١). فالحكمة سلطان هذا الإنزال الإلهي؛ وهو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها.^(١٩) هذه المشاركة فى الوجود والسعي نحو الكمال فيه عملية دائمة ومستمرة، ويستلزمها الجود الإلهي والواقع الكوني فى وقت معاً.

(د) أما عن تطبيقات هذه النظرية، فى فلسفة الملاصدرا، فهى متشعبة تند عن المحصر، وتكاد تستوعب فكره الفلسفي كله إلهياً وطبيعياً، نظرياً وعملياً، والأسفار مجلى واضح لهذا التطبيق، ولكننا تقتصر فيما يلى على بعض الأمثلة:

(١) فمن ذلك «مشكلة خلق العالم» إذ ينتقد الملاصدرا قول المشائين بأنّ الخلق غير زمانى و العالم قديم مساوق لبارئه فى الوجود وإن اعتمد على هذا البارئ كعلة له فى وجوده، كما ينكر ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أنّ الخلق من العدم المحض ثم فى زمن، و من ثمّ فالعالم حادث، ولا يرضى بما انتهى إليه أستاذة الداماد من حل يتمثل فى القول «بالحادث الدهري». ويقول فى مقابل ذلك كله بالحدوث الزمانى، وأنّ الخلق يتم فى الزمان بصفة مستمرة من خلال الحركة الجوهرية، فيتجدد وجود الكون فى كل لحظة (بل هم فى ليس من خلق جديد) (سورة ق / ١٥). والجديد إنما يعتمد فى ظهوره على السابق عليه، أي أنّ الكائن يقوم على أنقاض الفاسد فى نفس اللحظة. على أنّ الزمان وإن كان مقياس الحركة كما قال أرسطو؛ لكنّه ليس مقياساً لدورات الفلك كما ظن أتباعه المشاؤون، وإنما هو عند الملا مقياس للحركة الجوهرية التى هى مظهر لتعشق الأجرام السماوية لمحبوها الخالق، وسعيها للتشبه به والاقتراب منه. ومن ثمّ فمفهوم الزمن والأحداث الكونية التى تحدث فيه علواً وسفلاً متأثر بمفهوم الحركة الجوهرية كما هو ظاهر.^(٢٠) ومفكرنا يرى أنّ هذا القول أقوى برهاناً. وأقرب فى الوقت نفسه لظواهر الشرع كقول النبي صلى الله عليه وسلم وقد سنل عن بدء الخلق (كان الله ولا شىء غيره).^(٢١)

(٢) وكما حل مشكلة المبدأ على طريقته وطبقاً لمقتضيات نظريته، فهو كذلك يتناول مشكلة المعاد، حيث يرى أنّ العالم المادي إلى دثور وزوال، لأنّ المتغير لا يبقى على حال، وإذا كان التغير فى العالم نافعاً للبقاء بلا نهاية فهو كذلك يوجب له البداية؛ فالتغيرات لها أول وآخر.

غير أن الذى يفنى هو عالم المادة، أما العالم العقلي فيبقى، وهو يوافق المشائين فى خلود الجانب العقلي من النفس، ولكنه يفارقهم فى قوله بخلود القوة الخيالية أيضاً، أما قواها المادية البنائية أو الحيوانية فتفنى، وإن كانت اللذائذ والكمالات المرتبطة بها تبقى مدركه بقوة داخلية للنفس بلا حواس، وهو يقول: «إن النفس «إذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها فى التجوهر الذى لها إلى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد؛ فهى مادية الحدوث مجردة البقاء»^(٢٢) فهى عندئذ لا تذوق الموت بوصولها إلى حال التجرد من خلال الحركة الجوهرية، بعد أن كانت مادية كنطفة ثم نباتية كعلقة ثم حيوانية بعد ذلك إلى أن تصبح إنسانية حين تولد... وتواصل التجوهر أو الاشتداد الوجودي ذاتياً حتى تتجرد فتحقق الخلود ولا تذوق الموت، والشيرازي يخالف المشائين أيضاً فى قولهم بنفي حشر الأجساد، ويقر بما أفاده الشرع من معاد للنفس والبدن، وإن كان يرى أنه لابد من مشابه لهذا البدن الدنيوي تكتسي به النفس بقوة من داخلها عند الحشر^(٢٣) والسهروودي يقول بفناء النار بعد انقضاء مدة العذاب، وأن أهلها يواصلون الحركة الجوهرية فيها، ويعودون فى النهاية إلى الأصل الأول بعد تطهرهم (ألا إلى الله تصير الأمور) (سورة الشورى / ٥٣) وهو يتابع فى ذلك ابن عربى - كما يصرح -^(٢٤) ويستأنس له بقول الله - سبحانه - (...) لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك) (سورة هود / ١٠٦ - ١٠٧) والرجل لا ينفرد بهذا رأى بل قال به من قبل ابن عربى والجهنم بن صفوان وأبى الهذيل العلاف ثم نسب إلى ابن تيمية، وقال به تلميذه ابن القيم وآخرون من الإسماعيلية وغيرهم^(٢٥) ولكن ذلك آثار عليه من النقد الجارح والحكم الجائر بل من السخرية والزراية من بعض الكاتبين^(٢٦) ما لا نرى له مسوفاً على الإطلاق.

لقد استخدم فيلسوفنا نظريته الأثرية فى مجالات عديدة أخرى، منها مسألة العلية ومسألة العلم الإلهي ومسألة العلم الإنسانى وجوانب أخرى من علم النفس، ولعل فيما قدمناه من أبعاد النظرية ومجالات تطبيقها ما يكشف عن حصوتها، وإمكاناتها الفلسفية، وتمكن الشيرازي من استخدامها على نحو يثير التقدير والاحترام حتى من هؤلاء الذين لا يوافقونه الرأى ولنخلص الآن إلى تناول النقطتين الباقيتين: مصادر النظرية، وآثارها فى اللاحقين، كما وعدنا فى مفتتح هذا البحث، وبالله التوفيق.

٣. عن مصادر النظرية

إن البحث عن المصادر التى تأثر بها المفكرون والكتاب، وخاصة فى أعمالهم المتميزة أو أفكارهم المحورية، مثار خلاف بين الباحثين والنقاد، خشية أن يتخذ أداة لإنكار أصالتهم أو المساس بها،^(٢٧) لكن أصالة الحكيم الشيرازي وعبقريته فيما يعتقد صاحب هذه الورقة، فوق

أن ينال منها مثل هذا البحث، وهي موضع التسليم حتى ممن يشتدون في نقد الملاصدرا^(٢٨) وما الليث إلا مجموعة خراف مهزومة كما يقول رجال النقد المقارن.

وعلى كل حال فقد أراحنا صدر المتألهين بذكر مصادره أحياناً على وجه الإشارة المجملّة وأحياناً على جهة التصريح في كثير من أفكاره التي أفاضت عليها عقيرته الخاصة أصالة لا تنكر بتحويرها أو تطويرها أو الإضافة إليها أو استيلاد الجديد منها مما لم يخطر على بال أصحابها السابقين، وفي فكرة محورية وجديدة تماماً كفكرة الحركة الجوهريّة، على النحو الذي جاءت به حجب أساس في بناء مذهب متكامل، وخرق بها صاحبها إجماعاً يكاد يكون معتمداً في البيئة الفكرية التي عاش فيها، بل في التاريخ العام للفكر الفلسفي كله، ليس لأحد أن يتخوف على الأصالة والذاتية، فليسا في الحقيقة موضع جدل أو خلاف، والخلاف إنما هو في تعيين هذه المصادر، وبيان أيها أكثر تأثيراً في توليد هذه الفكرة أو النظرية. وفيما تيسر لي الإلمام به من آراء في هذا الموضوع هناك اتجاهان للباحثين في هذا الموضوع:

١. اتجاه السيد هادي العلوي الذي أشار بمجرد إشارة إلى أن الملاصدرا قد تأثر بمذهب بعض الصوفية في وحدة الوجود. وأنّ قوله بالوجود الواحد وسريانة في الموجودات وأنّ بسيط الحقيقة كل الأشياء هو من مظاهر هذا التأثير الذي كفره به بعض علماء الشيعة، هو في الوقت نفسه من أسس كتابات الملا نفسه، مع أنه يعرض في شراسة ألحنا إليها لموقفه من مسألة فناء النار (وهو ينسب إليه إلغاء عقيدة العذاب الأخروي مع أنه لم يقل بذلك) ويصرح بأنه تأثر فيها بكل من الجاحظ وابن عربي، وهذا يدلّ على أنه قد اطلع على ما كتبه الملاصدرا في الأسفار في أكثر من موضع وصرح فيه بالأخذ عن «أئمة الكشف والشهود من أهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجبرمية الذي هو ملاك الأمر في دنور العالم وزواله»^(٢٩) وصرح فيه باسم ابن عربي ونقل بعض نصوص الفتوحات المكية، على أنه في مواضع أخرى من الأسفار يصرح بأخذه عن ابن عربي، وقد يسميه أحياناً الشيخ الأعرابي، وقد يدرجه ضمن أئمة الكشف، ويحدد في بعض هذه المواضع أرقام الأبواب في الفتوحات، وينقل بعض نصوصها المتعلقة باشتداد وجود الصورة بعد شدة حتى تصير الصورة البرزخية أخروية، وهو المعنى الذي عبر عنه من قبل يتجدد الطبيعة الجبرمية: فمن ذلك على سبيل المثال قوله: «قال صاحب الفتوحات المكية في الباب الخامس والخمسين وثلاثمائة منها: والموت بين النشأتين حالة برزخية... فإنّ مدة البرزخ من النشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها ينشئه الله نشأً بعد نشأ، فتختلف عليه أطوار النشآت إلى أن يولد يوم القيامة...»^(٣٠) وفي موضع آخر ينقل عن الفتوحات وبعض شراح النصوص بشأن انقطاع عذاب أهل النار بعد استيفاء ما يستحقون من العذاب بحسب عدل الله. - تعالى - ورحمته، وهو الموضوع الذي يشير إليه الأستاذ العلوي،^(٣١) وكان أجدر به أن يأخذ بمن ذكره صاحب النظرية

صراحة ضمن أسلافه الفكريين الذين سبقوه في القول بما يشبه الحركة الجوهرية، لكنه تلقف الفكرة وطورها، وجعلها أساس الوجود و تغيراته في الناشئين الأولى والآخرة، لا في الآخرة فحسب، وبنى عليها مذهباً كاملاً بعقيدته الخاصة التي لا يضيرها الإفادة من الآخرين. على أن الأستاذ العلوي إذ يهمل دور ابن عربي في الإيحاء بفكرة «الحركة الجوهرية» يفيض في بيان تأثير الملاصدرا بهيراقليطس وباخوان الصفا وابن مسكوية،^(٣٢) ونحن لا نتكر إمكان إسهام هؤلاء في توجيه النظر بوجه عام لدى فيلسوفنا إلى ظاهرة التغير في المكون، و أن العالم تيار متدفق و صراع متوتر دائم بالنسبة إلى هيراقليطس، وأن أنواع الموجودات لدى إخوان الصفا وابن مسكوية مترتبة في نفس معين أو سلم وجودي وإن لم يقولوا بالتحول النوعي كما قال التطوريون المحدثون، وقد استعان صدرالدين بهذه الفكرة وإن كان قد طورها إلى حد كبير، وهي في تقديري فكرة جزئية في بناء نظرية أو بالأحرى أداة استدلالية فقط على ما يرمى إليه من التحول الوجودي والحركة الجوهرية.

٢. أما الاتجاه الآخر^(٣٣) فهو الذي يعتبر ابن عربي أول من شق الإجماع الذي انعقد لدى المشائين والإشراقيين والمتكلمين والصوفية الذي عرضوا لمسألة الحركة، وسلموا بالإرث الأرسططاليسي الذي أشاعه المشاؤون المسلمون في البيئة الفكرية في نفى حصولها في الجوهر وأن هذا هو السر في إحساس حكيم شيراز بالدين للشيخ الأعرابي الحاتمي الطائي، الذي نشأ في الأندلس، وعاش في قونية، وثوى في سفح قاسيون بدمشق عام ٦٣٨ هـ فجاء صدر المتألهين بعد أربعة قرون ليتوفر على فكرته ويسبغ عليها من عقيدته ما يحولها إلى نظرية كاملة بل يجعلها أساساً لمذهب فكري أصيل متكامل، وإذا صرح الملاصدرا بمصدر إلهامه فليس لنا إلا أن نردد:

إذا قالت حزام فصدقوها فإن القول ما قالت حزام

٤. عن آثار النظرية فلسفة خودي لدى إقبال

لم يكن العمل الفلسفي، والإبداع المتميز لحكيم شيراز صرخة في واد، بل تجاوزت أصداءه في أنحاء العالم الإسلامي، وإن لم ينل - في اعتقادي - بعد ما يستحق من حفاوة فكرية واستجابة جادة.

وقد كان الأثر الواضح - بطبيعة الحال - في موطنه فارس: فالرجل - كما يقول دارسوه - جرى أن يوضع في مصاف الأعلام الذين يضمهم سجل الحياة الفكرية في العالم الإسلامي كالفارابي وابن سينا والغزالي ونصير الدين الطوسي والسهورودي وابن عربي،^(٣٤) فقد اجتمعت في شخصيته الفكرية كل الروافد الفكرية التي زخر بها هذا العالم حيث توحدت وتألفت واشتد وجودها واستحكم وخرجت زاداً فكرياً جديداً أسهم فيما بعد في مواجهة هجمة العلم

الحديث ذي النزعة المادية في إيران خلال الفترة القاجارية بل ساعد على حفظ التقاليد الفكرية الإسلامية في نطاق أوسع من العالم الإسلامي حتى اليوم.^(٣٥)

أما خلفاء الرجل الأمراء على تراثه من تلاميذه وأتباعه فمن أبرزهم: ملا محسن الفيض، والشيخ عبدالرزاق اللاهيجي، والقاضي سعيد القمي، والشارح الكبير حاجي ملاهادي السبزواري، وملا على النوري أحد شراح الأسفار، وملا إسماعيل خاجوي من شراح الأسفار أيضاً وملا على مدرس زونوزي والشيخ محمد هيداجي والشيخ محمد حسين الأصفهاني والشيخ محمدرضا المظفر، الذين حفظوا تراث شيخهم شرحاً.

ولكن الاستجابة الجادة البارزة - فيما أقدر - على الصعيد الفلسفي خارج إيران لإقبال وبخاصة نظريته المشهورة في «الذاتية» التي تحمل ملامح واضحة من نظرية «الحركة الجوهرية» والتي أصدر منها بالفارسية أول دواوينه الكاملة المطبوع عام ١٩١٥ م بعنوان «أسرار خودي» ثم ألحق بها المنظومة أو الديوان المكمل لها «رموز بيخودي» عام ١٩١٨ م، ويلخص إقبال بلغته مقصوده من فكرة الذاتية: «إن لذة الحياة مرتبطة باستقلال أنا، و بإثباتها وأحكامها وتوسيعها»^(٣٦) ويؤكد إقبال في عدة مواطن أن جوهر الذات هو التوتر الدائم، و التطور المستمر بمواجهة البلاء ومكابدة الفتن حتى بعد الموت: وعلى هذا فالخلود لا تناله بصفته حقاً لنا، وإنما نبلغه بما نبذل من جهد شخصي، والإنسان مرشح له لاغير... فإن الموت يكون مجازاً لاغير إلى البرزخ الذي جاء وصفه في القرآن. وتصرح كتب الصوفية بأن البرزخ حالة من الشعور تتميز بتغير في موقف النفس إزاء الزمان والمكان وهو أمر غير مقبول.. وليس في الإسلام لعنة أبدية، ولفظ الأبدية الذي جاء في بعض الآيات وصفا للنار يفسره القرآن بأنه حقبة من الزمان... وعلى هذا فالنار كما يصورها القرآن ليس هاوية من عذاب مقيم بسلطة إله منتقم، بل هي تجربة للتقويم قد تجعل النفس القاسية المتحجرة تحس مرة أخرى بنفحات حية من رضوان الله.^(٣٧)

أليست ملامح «الحركة الجوهرية» وبعض تطبيقاتها واضحة في هذا المثال الأخير، الذي يعكس نفس الفكرة التي صرح بها صدرالدين من قبل بشأن الموت و البرزخ وأبدية النار، والتي ناله بسببها مثل ما نال إقبالاً في هذا الصدد.

نعم إن إقبالاً لا يصرح بتأثره بالملاصدرا في هذا الصدد، أو في مجمل فلسفة الذاتية، وإن كان يعرف الملاصدرا ونظامه الفلسفي جيداً إذ يقول عنه في رسالته للدكتوراه (تطور الفكر الفلسفي في إيران) مستعرضاً فترة الحكم الإيلخاني وما بعده؛ وحتى القرن السابع عشر لا نكاد نصادف بين القوم مفكراً بارزاً، حتى يطالعنا الملاصدرا أو مولانا صدرالدين شيرازي، ذلك المفكر الحاذق بنظامه الفلسفي المؤيد بمنطقه القوى المؤثر، وعنده أن بسيط الحقيقة هو كل الأشياء، ولكنها ليست تتمثل في أي شيء واحد منها على حياله، والمعرفة الحققة تتمثل في

وحدة الذات والموضوع. ويعتقد جوينو أن فلسفة الملاصدرا هي مجرد إحياء للسينوية لكنه بذلك يستجاهل حقيقة واضحة، هي أن مذهب صدرالدين في وحدة الذات [يفارق مذهب السينوية].^(٣٨)

لقد كان إقبال مرشحاً لهذا التجاوب الجاد مع فلسفة «الحركة الجوهرية» وصاحبها حكيم شيراز؛ فكلاهما عني بدراسة الفلسفة في ماضيها وحاضرها، وكلاهما ارتبط بالتصوف فكراً وتطبيقاً، وكلاهما اشتغل بالكلام وتراثه على نحو ما، وكانت أولى دراسات إقبال عن الفكر الفلسفي في إيران، وكتب أكثر دوواينه الشعرية بالفارسية كما هو معلوم، وكانت فكرة الذاتية التي غلبت عليه في مختلف مراحل حياته وضمخت بعطرها كل إنتاجه الشعري والنقدي، هي الأخت الشقيقة لفلسفة، ولا أقول نظرية «الحركة الجوهرية» لدى صدرالتأهين. رحمهما الله.

على أن الوشائج بين المفكرين المسلمين والمقارنة بينهما ستكون موضوعاً فيما أحسب للعديد من أوراق هذه السندوة العلمية المباركة بإذن الله ومنها فيما أعلم ورقة زميلي وأخي الأستاذ الدكتور محمد سعيد جمال الدين أستاذ الدراسات الفارسية بجامعة عين شمس وما دمت قد شرفت بذكر اسمه فليسمح لي أن أشير إلى ما ذكره في بحثه عن إقبال بـ ١٩٧٧م أن فلسفته في الذاتية قد ألهمت المفكر المصري عثمان أمين بفلسفته في «الجوانية».^(٣٩)

لقد حاولت فقط أن أضع هذا الفكر السامي في موقعه من سياق الفكر الإسلامي.

لقد كنا عالماً واحداً أيها الأخوة - في الأقل على المستوى الثقافي والفكري - بحيث تصدر بادرة فكرية من مفكر أندلسي يتلقفها بعد أربعة قرون مفكر إيراني فيحييها خلقاً آخر، فيتجاوب معه بعد أربعة قرون أيضاً مفكر من شبه القارة الهندية، دون اعتبار لحواجز الزمان والمكان.

فهل نعود عالماً واحداً، في الدنيا المعاصرة، التي يصفونها بأنها «قرية الصغير»؟!

الهوامش:

١. العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي - ص ٢٣، ط مطبعة الإرشاد - بغداد، العراق ١٩٧١م.
٢. الشيرازي - صدرالدين: الحكمة التنالية - ٢٠/١، ٢١، ط بيروت ١٩٨١م.
٣. السابق ص ٢٢، وانظر العلوي: مرجع سابق - ص ٣٤.
٤. المظفر - محمدرضا: مقدمة الأسفار (مرجع سابق): الحكمة التنالية - ج ١، ص ح.
٥. السابق - ص ٥.
٦. السابق - ص ط.
٧. العلوي: مرجع سابق - ص ٣١.

٨. الحكمة المتعالية (مرجع سابق) - ٢٧٥ / ١.
٩. العلوي: نظرية الحركة ص ٣٢.
١٠. المظفر: مقدمة الأسفار - ص ٤.
١١. انظر المظفر: مقدمة الأسفار - ص ٤، ل. وانظر أيضاً:
- S.H.Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, 1996, Curzon Press. p.277.
١٢. الحكمة المتعالية: ٢٢٤ / ٦.
١٣. العلوي: مرجع سابق - ص ٣٣.
١٤. انظر مثلاً: الحكمة المتعالية - ٣٥/٢، ٢/٥، ٢٨٩.
١٥. انظر الشافعي - حسن: مقدمة في الفلسفة - ص ٢٣٧، ط ١، دار الثقافة العربية - القاهرة، مصر.
١٦. انظر الشافعي - حسن: لمحات من الفكر الكلامي، ص ٢٤.
١٧. انظر الحكمة المتعالية - ٢٤٥/٦، ٢٤٥/٦ و ما بعدها، والعلوي (مرجع سابق) - ص ٦٩، ٨١.
١٨. الحكمة المتعالية - ١٩٤/٦ وانظر العلوي (مرجع سابق) - ص ٦٣، ٦٩، ٩٨.
١٩. الحكمة المتعالية - ٢٧٣/١، ١٩٤/٦، وقارن بالعلوي - ص ٧٣، ونصر (مرجع سابق بالإنجليزية) - ص ٢٨٤.
٢٠. الحكمة المتعالية - ٢٢٧/٦، وقارن نصر (مرجع سابق بالإنجليزية) - ص ٢٨٤.
٢١. أخرجه البخاري في صحيحه... كتاب بدء الخلق - باب ما جاء في قول الله تعالى و هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه. بلفظ (كان الله ولم يكن شئ غيره) ١٦٦٦/٣ و كرره في كتاب التوحيد - باب و كان عرشه على الماء و هو رب العرش العظيم. بلفظ (كان الله ولم يكن شئ قبله) ٢٤٩٩/٦.
٢٢. الحكمة المتعالية - ٢٢٢/٦، وانظر أيضاً سجادي، سيد جعفر: مصطلحات فلسفي صدرالدين شيرازي، جابجانه دانشگاه طهران، ١٣٢٠، ٨٨ - ٩١، ٢١٢ - ٢١٤.
٢٣. السابق، وأيضاً نصر (مرجع بالإنجليزية) ٢٨٨ - ٢٩٢.
٢٤. الحكمة المتعالية ٣٨٢-٣٨١/٥، ونصر ٢٩٢.
٢٥. انظر الشافعي - حسن: لمحات (مرجع سابق) من ٣٤٨.
٢٦. العلوي ٤٣-٤٦.
٢٧. الشافعي - حسن: مقدمة في الفلسفة العامة - مرجع سابق - ص ١٧٥ - ١٧٧.
٢٨. انظر العلوي: نظرية الحركة (مرجع سابق) ٥٣، ١٢٥ وما بعدها.
٢٩. الحكمة المتعالية - ٢٤٤ / ٥.
٣٠. السابق، ٣٣٦/٥.
٣١. السابق، ٣٢٩/٥.
٣٢. انظر العلوي: نظرية الحركة - ص ١٠٧، ١١٨.
٣٣. انظر نصر - (مرجع سابق بالإنجليزية) ص ٢٩٢، ٢٩٤.
٣٤. السابق - ص ٢٩٤.
٣٥. السابق نفسه.
٣٦. انظر أمجيات ذكرى إقبال النونية، لاهور ١٩٨٢ بحث فلسفة إقبال، منظومة أسرار خردی، ص ٥٤.
٣٧. محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ص ١٧٣ - ١٤١، ط القاهرة ١٩٦٨.
٣٨. انظر الشافعي حسن: و جمال الدين - محمد سعيد: تطور الفكر الديني في إيران، ص ١٢٨، ط الدار الفنية للنشر و التوزيع بالقاهرة ١٩٨٩ م.
٣٩. جمال الدين - محمد سعيد: أمجيات ذكرى إقبال النونية، لاهور ١٩٨٢، بحث إقبال في مصر - ص ١٩.

برهان الكونى فى فكر كانت والفلاسة المسلمين

عبد الرزاق حسامى فر^١

من البراهين المهمة التى أقيمت لإثبات وجود الله، البرهان الكونى الذى عرف فى الغالب لدى الفلاسفة المسلمين ببرهان الإمكان والوجوب. وهذا البرهان الذى قدم عنه فلاسفة بارزون تقاريرات مختلفة كان له طيلة تاريخ الفكر البشرى مؤيدون و معارضون. و يعد عمانوئيل كانت أشهر و أهم ناقدية. وبالطبع فإن نقي هذا البرهان فى فكر كانت لم يكن على أساس دوافع الحادية بل من أجل الدفاع عن حرمة الإيمان كما يقول هو نفسه: «لقد وجدت أن من الضروري أن أدع المعرفة جانباً كي يفسح المجال للإيمان».^(١) وفى هذه المقالة نذكر فى البدء رأى كانت حول البرهان المذكور، كما نعرض لآراء بعض من شراح فلسفته، ثم تسلط الضوء على بعض من التقاريرات المهمة عن هذا البرهان فى سنن الفلسفة الإسلامية.

أ) برهان الكونى فى فكر كانت

يرى كانت أن القوى الذهنية المهمة للإنسان هى: قوة الإحساس، و قوة الفهم، و قوة العقل، و لكل منها مقولات متقدمة. فقوة الإحساس يعد الإدراكات الحسية لنا من خلال توظيف مقولتى الزمان والمكان المتقدمتين من جهة والمعطيات التجريبية من جهة أخرى و قوة الفهم تصنع الأحكام و القضايا من خلال تنفيذ مفاهيمها المحضة على الإدراكات الحسية و بناء

١. أستاذ مساعد بقسم الفلسفة فى جامعة الإمام الخمينى الدولية.

على ذلك فإن معرفتنا في نطاق قوة الحس والفهم تتحول إلى حس من جهة، و من جهة أخرى إلى مقولات الذهن المسبقة. وأما العقل تلك القوة الذهنية التي هي غير مقيدة بالشهودات الحسية والتي تعمم المفاهيم المحضة للقوة الفاهمة في العمل للمتعالي إلى ما فوق الظواهر، و تطلقها على عالم نومين^١، و بذلك فإنها تؤسس مفاهيم فوق الطبيعة هي باطلة من وجهة نظر كانت.

و العقل له مفاهيم محضة في تأسيس ما بعد الطبيعة، و يسميها كانت بالمثل أو تصورات العقل المحض^٢، و هذه المثل هي: النفس، والعالم، والله. وهذه المثل هي من وجهة نظره أمور فوق نطاق التجربة. و لذلك لا يمكن إطلاق المفاهيم المحضة للقوة الفاهمة عليها. و إذا ما حدث ذلك فسوف يقع العقل في المجلد.

و يتناول كانت بالبحث جدل العقل المحض في نطاق كل من الأفكار الثلاثة للعقل (النفس و العالم و الله) بالترتيب تحت عنوان مغالطات^٣ العقل المحض، و تعارض^٤ العقل المحض مع فكرته ideal، وهو يقول عندما يتطرق إلى تعارضات العقل المحض أن الفكرة المرتبطة بالعالم تسبب أربعة تعارضات يشتمل كل منها على قضيتين جدليتي الطرفين. والنظريتان المتعارضتان اللتان تطرحان في التعارض الرابع هما:

أ. يوجد واجب للوجود في سلسلة أسباب العالم.

ب. لا يوجد في سلسلة أسباب العالم أي أمر واجب بل أن كل شيء ممكن.

ومن أجل إزالة التعارض بين هاتين النظريتين يمكننا أن نعتبر كليهما صحيحتين شريطة أن لا يعتبر الظاهرة^٥ و نومين مانعين للجمع. وهو ينسب واجب الوجود إلى عالم نومين وممكن الوجود إلى عالم الظاهر بمعنى أنه يقول بوجود الاختلاف بين سبب الظاهرات، و سبب نومين، فهو يري أن الأول مرتبط بعالم نفس أمر الأشياء و واجب الوجود، و يعتبر الثاني مرتبطاً بعالم المحسوسات و ممكن الوجود بشكل عام.^(٢)

و يتناول كانت في كتابه الثاني عن نقد العقل المحض و الذى يحمل عنوان الجدل الاستعلاني يتناول بالبحث أدلة العقل النظرية لإثبات موجود متسام.^(٣) فيقول في القسم الثالث من الفصل الثالث من هذا الكتاب إن المسيرة الطبيعية والنظرية لعقل الإنسان تقوده إلى القول بوجود

1. noumenon

2. ideas of pure reason

3. paralogisms

4. antinomy

5. phenomenon

موجود واجب وجوده غير مشروط، والشرط الكافي لجميع الأشياء الأخرى. وهذا الموجود يستوعب جميع الواقع. والاستدلال الذى يقود إلى الله بهذا الطريق هو استعلائي في الواقع، ذلك لأنه يقوم على عدم الكفاءة الداخلية للأمر الممكن، وهو في نفس الوقت بسيط و طبيعي بحيث إنه يتلاءم مع أسمى المشاعر الإنسانية، ويمكننا أن ندركه بقليل من التأمل. و مسيرة العقل في هذا الاستدلال هى بأن يرى الإنسان أشياء تتغير و تتعرض للكون و الفساد، و هذه الأشياء، أو على الأقل حالتها لابد و أن يكون لها سبب. والوضع الوحيد الذى لا تطرح فيه هذه المسألة هو فيما يتعلق بالعللة الأولى التى يعتبرها الإنسان بمنزلة علة واجبة مطلقاً، ولأنّ المسيرة الطبيعية للعقل هى كذلك فإنّ شعاعاً من التوحيد يوجد بشكل ما بين جميع الشعوب وهولم يحدث على اثره التأمل و التفكير النظري العميق بل على أساس السير الطبيعي للفهم المشترك. ثم يوضح كانت أنّ هناك ثلاثة أنواع من البراهين فقط لإثبات وجود الله على أساس العقل النظري وهى: البرهان الوجودي، والبرهان المعرفي للعالم، والبرهان الطبيعي والكلامي. ولا يوجد برهاناً آخر أكثر من هذه البراهين، وهذه البراهين قاصرة و عاجزة عن الوصول إلى أهدافها. ثم يتناول بالنقد البراهين الثلاثة المذكورة خلال ثلاثة أقسام من الفصل الثالث. فيقول في القسم الخامس من هذا الفصل و الذى خصص للبحث حول البرهان المعرفي للكون: لقد جرت محاولات في الحكمة المدرسية لأن يستنتج للفكرة التى كانت قد طرحت بشكل مبالغ فيه في البرهان الوجودي، وجود متعلق بها، و في الحقيقة فإنه لو لم تكن حاجة العقل لأن يوصل طريق العودة بموجود واجب الوجود كما كانت هناك حاجة إلى مثل هذا المفهوم. ثم يقول في البرهان المعرفي للكون و خلافاً للبرهان الوجودي الذى يستنتج فيه وجوب الوجود من مفهوم أسمى الحقائق، لا تستنتج من الضرورة غير المشروطة المفترضة مسبقاً لموجود ما، حقيقته اللامحدودة. ويقام هذا الدليل بصورة استدلالية (عقلية أو شبه عقلية صرفاً) وهى على أيّة حال طبيعية ، وتبدو مقنعة للغاية ليس للعقل المشترك وحسب بل و للفهم النظري أيضاً.

إنّ الاستدلال الذى جاء في البرهان الكوني يعتبر بمنزلة الطرح الأوّل لجميع براهين الإلهيات الطبيعية، فيما يسميه لايب نيتس بالاستدلال على أساس إمكان العالم و القياس الذى ينطوي عليه هذا البرهان هو كالتالى: إذا كان هناك شيء موجوداً فيجب أن يكون هناك واجب للوجود: أنا نفسي موجود على الأقل، إذن يوجد واجب للوجود. واستناداً إلى القياس السابق، فإنّ صغرى القياس تتضمن تجربة، فيما تتضمن كبرى القياس استنتاج الوجود الواجب من وجود تجربة بشكل عام. و يقول كانت في هامش الصفحة ٥٠٨ من الكتاب أنّ

هذا الاستدلال يقوم على ذلك القانون الاستدلالي المفروض في العلية الطبيعية حيث لا بد أن تنتهي سلسلة الممكنات إلى واجب للوجود. و بعد بيان مستدل عليه يقول بما أن هذا البرهان يبدأ بالتجربة، فهو متقدماً ووجودياً بالكامل. و لذلك فلأن متعلق كل تجربة ممكنة يسمى بالعالم، فإن هذا البرهان اعتبر من نوع البرهان الكوني. و الاختلاف بين هذا البرهان و البرهان الطبيعي الكلامي هو أن البرهان الأخير يقوم على مشاهدة الميزات الخاصة بالعالم كما تبدو لنا عن طريق الحواس، و لكن البرهان المعرفي للكون يصدق في باب كل عالم ممكن.

ويستمر البرهان الكوني على الشاكلة التالية: يمكن لواجب الوجود أن يتعين على نحو واحد أي عن طريق أحد كل زوجين محمولين و متضادين و ممكنين؛ و بالتالي يجب أن يكون متعيناً بشكل كامل عن طريق مفهومه. ولكن يوجد مفهوم ممكن واحد فقط بإمكانه أن يجعل الشيء متعيناً بشكل متقدم كامل، وهو مفهوم أكثر الموجودات واقعية^١ و بناء على ذلك فإن مفهوم أكثر الموجودات واقعية هو المفهوم الوحيد الذي يمكن بواسطته تصور واجب للوجود، و بعبارة أخرى فإن الموجود (الكائن) الأسمى^٢ موجود بالضرورة.

يقول كانت في معرض انتقاده لهذا البرهان: في البرهان الكوني جمعت الأسس الجزئية الكينونة^٣ مع بعضها، و وُظف فيه العقل النظري بكامل قدرته الجدلية كي ينتج أكبر توهم استدلالي. وفي البرهان الكوني يقدم العقل البرهان الوجودي في هيئة جديدة وبمثابة برهان جديد. وفي هذا البرهان يتم الاستناد إلى مؤيدين أحدهما العقل المحض و الآخر التجربة، و الثاني هو العقل المحض نفسه و قد أحل نفسه محل التجربة و انضوى تحتها.

و من أجل أن لا تحدث مشكلة البرهان الوجودي في هذا البرهان، فقد تم التوسل بالتجربة كي يستتج وجود واجب الوجود، ولكن ما هي أوصاف واجب الوجود هذا؟ من أجل الإجابة يترك العقل التجربة و يسمى لأن يعرف أوصاف واجب الوجود عن طريق المفاهيم المحضة، و يبذل الجهد من أجل أن يجد شروط الوجوب المحض في أكثر الموجودات واقعية ليصل من أكثر الموجودات واقعية إلى وجوب الوجود، ولكن ما هو أساس برهان الكوني هنا هي قضية التي كان يحكم بها البرهان الوجودي. و بناء على ذلك فإن السعي من أجل استنتاج الوجود الواجب من مفهوم أكثر الموجودات واقعية هو نفسه الذي كان مطروحاً في البرهان الوجودي، و بذلك فإن البرهان الوجودي يصنع مضمون البرهان الكوني. وعلى أية حال يجب القول فيما يتعلق بالاستفادة من هذه التجربة في هذا البرهان أن التجربة ربما

1. ens realissimum

2. pseudo - rational

3. supreme being

استطاعت أن توصلنا إلى مفهوم الوجوب المطلق، ولكن ليس بإمكانها أن تدلّ على متعلق لذلك الوجوب لأنّ الدلالة على متعلق مفهومى يشتمل على جميع شروط الوجوب المطلقة، تخرج عن نطاق التجربة، و تستلزم البحث في المفاهيم.

و يضيف كانت قائلاً إنّ بطلان المغالطات و البراهين الباطلة يمكن الدلالة عليها في قالب القياس. و هى تقوم بهذا العمل فيما يتعلق بالبرهان الكونى. و هو يقول إنّ الدليل الأساسي في البرهان الكونى هو أنّ «كل موجود واجب إطلاقاً هو في ذات الوقت أكثر الموجودات واقعية» و إذا ما صحت هذه المقولة فإنّ عكسها يكون «البعض من أكثر الموجودات واقعية هى في نفس الوقت موجودات مطلقة الوجوب»، ولكن بما أنّه لا يوجد فرق بين أكثر الموجودات واقعية إذن يمكن صياغة العكس على شكل قضية كلية فنقول: «جميع أكثر الموجودات واقعية هى موجودات واجبة مطلقاً»، و الآن و لأنّ هذه المقولة تم تعيينها على أساس المفاهيم السابقة لها، فإنّ المفهوم المحض لأكثر الموجودات واقعية يجب أن يقترن كذلك بالوجود المطلق لأكثر الموجودات واقعية، إلا أنّ هذا هو بالضبط حكم البرهان الوجودي الذى ادعى أنّه وضع جانباً في البرهان الكونى. و على هذا فإنّ البرهان الكونى يقوم على البرهان الوجودي، ثم يذكر كانت الإدعاءات الجدلية للبرهان الكونى على النحو التالى:

١. إن هذا المبدأ الاستدلالي يستنتج بواسطته وجود أمر ممكن. و النقد الذى يمكن توجيهه إلى هذه المقولة هو أنّ مبدأ العلية لا يمكن استخدامه إلا فيما يتعلق بالعالم الحسي في حين أنّ البرهان الكونى يستخدمه حتى ما فوق العالم الحسي.

٢. استنتاج علة أولى بسبب امتناع تسلسل الأسباب في العالم الحسي. و النقد الذى يرد على هذا الكلام هو أنّ هذا الاستنتاج واستناداً إلى أسس استخدام العقل غير مبرر حتى في نطاق عالم التجربة فكيف بنطاق ما وراء هذا العالم أي النطاق الذى لا يمكن أبداً أن تستمر فيه هذه السلسلة.

٣. الرضى غير الموجه للعقل عن نفسه بهدف إكمال هذه السلسلة. أنّ العقل يحذف جميع الشروط التى لا يجد بدونها أي مفهوم من الوجوب الإمكان كي يكتمل مفهوم التسلسلات بحيث لا نستطيع أن نتصور شيئاً أكثر.

٤. خلط الإمكان المنطقي للمفهوم العام للحقيقة المتحددة في حقيقة دون تناقض داخلي مع الإمكان الاستدلالي لمثل هذه الحقيقة. و فيما يتعلق بالإمكان الاستدلالي هناك مبدأ ضروري لأنّ يثبت كون مثل هذا التأليف عملياً؛ إلا أنّ نفس هذا المبدأ لا يستعمل إلا في نطاق التجربة الممكنة.

و في البرهان الكونى نبدأ من وجود واقعي، و نتساءل عن شرطه الوجودي، و هذا التساؤل يوصلنا إلى الوجوب المطلق الذى يوجد في موجود واحد أي الحقيقة العليا، إلا أنّ

النجاح في هذا العمل لا يمكن أن يتيسر إلا إذا تم استنتاج عكس هذه القضية أيضاً وقيل إن الشيء الذي يطلق عليه مفهوم الحقيقة العليا واجب مطلقاً، وإذا لم يكن بالإمكان استنتاج هذه النتيجة (علماً أن ذلك إذا كان على أساس الانصراف عن البرهان الوجودي فلا يمكن بالتأكيد) ففي هذه الحالة سوف لا يوصل البرهان الكوني إلى نتيجة.

وبذلك يلاحظ أن كانت يرى أن البرهان الكوني قائم على البرهان الوجودي، وهو ينقده على هذا الأساس. وبالطبع فإنه يدّعي في نفس الوقت الحاجة للعقل إلى مفهوم مثالي ويقول إن بإمكاننا أن نكون مخيرين في أن نفترض أمام حاجة العقل موجوداً قائماً بالذات كعلة لجميع المعلولات الممكنة، ولكننا لا نستطيع أن نعتبر مثل هذا الموجود موجوداً بالضرورة. و من وجهة نظر كانت فإن مثال العقل المحض قابل للبحث لأنه ليست هناك حاجة إلى إقامة الدليل على وجوده، والعقل إنما يحتاج إليه لإكمال وحدته التأليفية فحسب و لذلك يمكن تعقله كمتعلق للفكر.

و يضيف كانت قائلاً إن الفكرة الاستعلانية لموجود قائم بالذات كبيرة و تجتاز حدود التجربة إلى حد بحيث توقع الإنسان في الحيرة ذلك لأنه ليس بالإمكان من جهة العثور على نظير لها في تجربتنا، ومن جهة أخرى فإن الإنسان إنما يتقدم دوماً في مجال الأمر المشروط، و يبحث عن الأمر غير المشروط، في حين أنه إذا كان أسمى الموجودات مقيداً هو الآخر في سلسلة الشروط فسيكون عضواً في هذه السلسلة و سيكون بحاجة إلى أساس أكثر سموً كسائر الأجزاء، وإذا ما كان منفصلاً عن السلسلة، فكيف سيكون بإمكان العقل في هذه الحالة أن يحصل عليه؟ ذلك لأن جميع القوانين التي تحكم الانتقال من المعلول إلى العلة، ترتبط بمتعلقات العالم الحسي، و تفقد أي معنى إذا كانت منفصلة عنها.

و بعد أن يفصل كانت القول في البرهان الكوني، يتناول البرهان الطبيعي – الكلامي و يسلط الضوء على نواقصه من خلال إرجاعه إلى البرهان الوجودي، و بعد بحث تفصيلي في هذا المجال يقول: أنا أرى أن أي سعي من أجل الاستخدام النظري للعقل في الإلهيات بشكل عام، عقيم، و الإلهيات الوحيدة الممكنة للعقل هي القائمة على القوانين الأخلاقية أو المستعينة بها. و جميع المبادئ المؤلفة للعقل لها استخدام حلولي فقط، و من أجل أن تكون لنا معرفة بوجود متسام فإن علينا أن نستخدم تلك الأصول بشكل استعلاني، في حين أن قوتنا الفاهمة ليست مناسبة أبداً للقيام بهذا العمل. و إذا قاد قانون العلية المعتبر في نظامه التجربة إلى الموجود الأول، ففي هذه الحالة يجب أن يكون الموجود الأول ضمن سلسلة متعلقات التجربة، و أن يكون مشروطاً مثلها في حين أن «أصل العلية معتبر في نطاق التجربة فقط، و ليس له أي استخدام خارج هذا النطاق، بل سيكون في الحقيقة عديم المعنى، و إذا ما استخدم على هذا

النحو، فقد استخدم في غير موضعه»^(١) هذا أولاً، و ثانياً؛ أننا حتى إذا سمحنا باجتياز حدود التجربة فيما يتعلق بقانون العلية، فإن المفهوم الذى يحصل عن هذا الطريق ليس المفهوم الأسمى ذلك لأنه ليس بالإمكان مطلقاً إدراك علة جميع المعلولات الممكنة عن طريق التجربة.

و في معرض بيان عدم صحة تأسيس الإلهيات على العقل النظري المحض يقول كانت إن التساؤلات الاستعلانية لا تقبل سوى الإجابات الاستعلانية أي الأجوبة القائمة بشكل قطعي على المفاهيم المسبقة و غير التجربة، و لكن فيما يتعلق بموضوعنا فإن السؤال موضع البحث هو تألفي بشكل واضح، و يقتضي توسع معرفتنا إلى ما فوق نظامه التجربة أي باتجاه وجود موجود يطابق فكرة مجردة؛ فكرة ليس لها نظير في التجربة. و أما المعرفة التأليفية الماتقدم فإنها لا تيسر إلا إذا دلت على الشروط الصورية لتجربة ممكنة. و بناء على ذلك فإن أصول هذه المعرفة لا يمكن استخدامها إلا في مجال متعلقات المعرفة التجريبية أي الشهودات. وعلى هذا فإن أي سعى لتأسيس الإلهيات على العقل النظري المحض و بمساعدة أسلوب استعلاني، لا جدوى منه.

و من وجهة نظر كانت فإن الإلهيات الاستعلانية كما أنها ليست قادرة على إثبات وجود الله، فإنها ليست قادرة أيضاً على إنكار وجوده، و رغم أنها ليست ناجحة في هذا العمل إلا أن هذا لا يعنى أنها عقيمة باطرة. و بعد أن تستدل الإلهيات الأخلاقية على وجود الله، فإن جدوى الإلهيات الاستعلانية تتمثل في أنها تحول دون انخداع العقل بواسطة قوة الإحساس من خلال تعيين مفهوم هذا الموجود الأسمى. و أن أوصافاً مثل: الوجوب، وعدم التناهي، و الوحدة، و الوجود الخارج عن العالم (ليس بإعتباره روح العالم)، والسرمدية (بمعنى التحرر من قيد الزمان) الحضور في كل مكان (بمعنى التحرر من محدودية المكان)، و القادر المطلق و ما إلى ذلك، كل ذلك يمثل محمولات استعلانية محضة، التي يحتاج إليها كل نوع من الإلهيات، لا تحصل إلا من الإلهيات الاستعلانية.

و يرى كانت أن المثل الاستعلانية رغم أنها لا تتمتع باستخدام تقويمي،^١ إلا أنها طبعاً تشتمل على استخدام تصنيفي؛^٢ ذلك لأنها تسوق القوة الفاهمة باتجاه هدف معين الهدف الذى تقود إليه قواعد هذه القوة. وهذا الهدف هو في الحقيقة فكرة محضة، وبؤرة وهمية تصدر عنها مفاهيم القوة الفاهمة لأنها تقع خارج حدود التجربة الممكنة بشكل كامل. و في نفس الوقت فإن تلك البؤرة تضيف على تلك المفاهيم أكبر وحدة مع أكبر توسع. و بذلك يزول توهم أن مفاهيم القوة الفاهمة تصدر عن أمر واقعي خارج عن نطاق المعرفة التجريبية بالضبط كما هو

1. constitutive

2. systematic

حال الأشياء التى تنعكس فى المرآة، ويَتَصَوَّرُ أنها خلفها فى حين أنها ليست هناك. ولكن الحق أن هذا التوهم لا مفر منه، و أن الفاهمة تنجبه على أية حال إلى ما وراء نطاق التجربة، كما يفعل الذهن ذلك فيما يتعلق بالمرآة.

و فى المعرفة التى تحدث عن طريق الفاهمة يتمثل دور العقل فى أن يُظهر النظام المهيمن على ترابط أجزائها طبقاً لمبدأ واحد، وهذه الوحدة التى يعنى بها العقل تستلزم دائماً فكرة. وهذه الفكرة المفهومية ليست تدل على موضوع بل هى مجرد مفهوم للوحدة التامة لهذه المفاهيم إلى درجة أن هذه الوحدة تعين الفاهمة باعتبارها قاعدة و مفاهيم العقل لا تؤخذ من الطبيعة، بل على العكس من ذلك فنحن نخضع الطبيعة للدراسة على أساسها، ونعتبر معرفتنا ناقصة إذا لم تكن مطابقة لتلك المفاهيم. وبالطبع فإننا نذعن إلى أننا لا نستطيع الحصول على تراب خالص، وهواء خالص و ما إلى ذلك، و إنها من صنع العقل، ولكننا نحتاج فى ذات الوقت إلى هذه المفاهيم، كي نستطيع تحديد دور كل من هذه الأسباب الطبيعية فى إيجاد الشهود.

إن ما أوردنا حتى الآن كان خلاصة عن وجهة نظر كانت النقدية بخصوص البرهان الكونى استناداً إلى ما قاله فى كتاب *تقد العقل المحض* فى هذا المجال. والآن نلقى نظرة على آراء بعض من شراح افكاره و ناقدتها:

رولف وولكر

فى الكتاب الذى ألفه وولكر^١ حول كانت ينقل لنا تقريره حول البرهان الكونى كالتالى: إن سلسلة الممكنات فى العالم يجب أن تنتهى لا محالة إلى واجب للوجود يجمع بين تبيينه لنفسه^٢ و بين تبيين كيفية وجود الأشياء الأخرى. ويشتمل هذا البرهان على مرحلتين: المرحلة الأولى التى تطرح تحت عنوان التعارض الرابع و يستنتج فيه وجود واجب الوجود من وجود الممكنات، و لا يوجد فيه ذكر لله، حيث أثار هذا الأمر بعض الاعتراضات. و يتمثل رأى كانت فيما يتعلق بهذه المرحلة فى أن الواجب إذا كان متعلقاً بعالم الشهودات فسوف يكون بحاجة إلى العلة، و إذا كان خارج حدود هذا النظامه فليس بالإمكان ادعاء معرفته. ثم لماذا يجب التسليم بوجود موجود مبین لنفسه؟ و فى الحقيقة لا يمكن الإتيان بأي دليل على وجوب تناهي سلسلة الأسباب. وبالطبع فإن كانت يقول بالاستخدام المنظم (و ليس أكثر منه) لفكرة مثل هذا الموجود. و فى المرحلة الثانية من البرهان يقال إن الموجود المبین لنفسه يجب أن يكون أكثر الموجودات واقعية أي أن يكون الله، ولأن الطريق الوحيد الذى من خلاله يمكن

1. Ralph C.S. Walker

2. Self-explanatory

للشيء أن يكون ميبناً لنفسه هو أن يكون موجوداً بمنزلة مصداق للضرورة المنطقية، فإن هذا الموجود الميبن لنفسه موجود بالضرورة، وهذا هو ماتم تبيينه في البرهان الوجودي. ويتمثل نقد كانت على هذه المرحلة في أن الوجود ليس محمولاً واقعياً. فالوجود ليس خصوصية في مستوى الخصوصيات الأخرى فما بالك في أن يدخل في تعريف شيء.

و بعد أن يفصل وولكر رأى كانت يقول أن الإشكال الوارد على هذا البرهان الذى لم يؤخذ بنظر الاعتبار في فكر كانت هو أنه إذا كان الطريق الوحيد لأن يستطيع الشيء أن يكون ميبناً لنفسه هو أن يكون موجوداً بالضرورة المنطقية، فليس بالإمكان أن نستنتج من هذا المعنى أن الموجود الوحيد الميبن لنفسه يجب أن يكون نفس الموجود المتمتع بالكمالات؛ فلو كان بالإمكان التعبير عن الوجود باعتباره محمولاً توصيفياً، لكان بالمقدور استخدامه بنفس الجودة فيما يتعلق بمفهوم الشيطان (باعتباره أسوأ موجود ممكن) والاستنتاج أن الشيطان أيضاً موجود بالضرورة المنطقية.^(٥)

كاسيرر^١

أورد كاسيرر في كتاب *النقد الأول لكانت* انتقادات على بحث كانت حول البرهان الكونى. و يتمثل نقده الأول في أن إرجاع البرهان الكونى إلى البرهان الوجودي، و القول ببطلانها، لم يخطئ بتأييد الكثير من المفكرين، في حين أنه (أي كاسيرر) أضى القيمة عليها. النقد الآخر هو أن كل رجوع إلى مفهوم الحقيقة العليا يعد محدوشاً في نقد كانت للبرهان المذكور، و للأسف فإن كانت قيد نفسه بهذا النموذج غير الموثوق به، في حين أن الإلهيين بإمكانهم أن يخرجوا من هذه المحدودية، وأن يتطرقوا إلى إثبات وجود الله دون الاستناد إلى ذلك المفهوم. و اعتماداً على مبدأ استحالة التسلسل، و أن كل شيء في العالم يجب أن يكون صادراً عن علة قائمة بالذات و مستقلة عن أية ظروف أخرى.^(٦)

جانانان بنت

يتناول جانانان بنت في كتاب *جدل كانت* رأى كانت بخصوص البرهان الكونى بالبحث المفصل. فيقول إن الاختلاف بين البرهان الكونى في فكر كانت وفكر اكويناس هو أن كانت يعتبر الممكن مشروطاً بمعنى أن هناك شيئاً قبله يوضح وجوده، ويرى كانت أن عقلنا يدفعنا لأن نفترض للأمور المشروطة مصدراً غير مشروط. و بعد أن يعتبر الممكن مشروطاً، و الواجب غير مشروط يقول إن العقل يصل في النهاية إلى أن العالم له موجود واجب مطلقاً.

و يقول بنت في معرض نقده لرأى كانت إنَّ الرأي العام لكانت بخصوص حاجة العقل إلى الأمر غير الشروط ليس مفيداً، و أنَّ نقصه يتمثل في أنَّه لا يقدم برهاناً معتبراً فحسب بل أنَّه لا يوضح لماذا يعتبر بعض الأشخاص ذلك البرهان معتبراً.

و من وجهة نظر كانت فإنَّ الشخص القائل بالبرهان الكونى يصل في الخطوة الأولى إلى وجود واجب للوجود من خلال نفي التسلسل، و في الخطوة الثانية يرى ذلك الموجود الواجب الوجود أكثر الموجودات واقعية.

ثمَّ يقول في معرض النقد إنَّه إذا كان واجب الوجود وجوداً كاملاً فإنَّ كل موجود كامل يجب أن يكون واجباً للوجود؛ ذلك لأنَّ مفهوم الوجود الكامل هو مفهوم مشبع يدل على أنَّ كل ما يصدق على أحد نماذجه يصدق على كل نموذج منه لأنَّ ذلك يستنتج من المفهوم نفسه. و يقول بنت إنَّ قول كانت هذا صحيح تماماً، ولكن ما الذى يجعله اعتراضاً على الخطوة الثانية من البرهان؟

إجابةً على هذا السؤال و هو ما الشيء المخلوط في الخطوة الثانية؟ يمكننا أن نقدم إجابتين جاءت كلتاهما في تعبير كانت ولكنهما مغلوطنان. الأولى أنَّ وجود موجود كامل يستنتج في الخطوة الثانية بمساعدة البرهان الوجودي لمفهوم واجب الوجود، أي أنَّ استنتاج وجود الحقيقة العليا من مفهوم وجوب الوجود الذى هو ادعاء البرهان الوجودي هو الافتراض المسبق للبرهان الكونى. و يعارض بنت هذا التفسير. فالمقولة المذكورة لم تفترض في الخطوة الثانية على أنَّها فرض مسبق و حتى إذا كان من الممكن أن يقبل الإنسان مفادها في الخطوة الثانية، و يطمئن إلى البرهان الوجودي إلا أنَّ هذا المعنى ليس فرضه.

الإجابة الثانية هى أنَّ الخطوة الثانية تضع الانسان في موضع يرى فيه البرهان الوجودى معتبراً، و إذا ما كانت هذه الخطوة صحيحة، فإنَّ البرهان الوجودي يجب أن يكون صحيحاً أيضاً. يقول بنت في معرض نقده لهذه الإجابة أنَّ الشخص الذى يؤمن بالبرهان الكونى يستطيع أن يخطو الخطوة الثانية دون الاهتمام بالبرهان الوجودي، و عدم اضفاء القيمة عليه في ذات الوقت، لأنَّه يستطيع أن يقول إنَّ مفهوم أكثر الموجودات واقعية يتضمن مفهوم وجوب الوجود، و على هذا فإذا كان أكثر الموجودات واقعية موجوداً فإنَّ وجوده ضروري. و بذلك فإنه يستطيع أن يستخدم - مثل كانت - المسار الشرطي و في الحقيقة فإنَّ كانت الذى يخير استخدام المسار الشرطي لا يستطيع أن يرفض استخدامه من قبل الشخص القائل بالبرهان الكونى.

و يورد بنت تحت عنوان النقد المتطرف، نقداً أقوى على البرهان الكونى. فيستنتج في البدء من تأكيد كانت على أنَّ الضرورة المطروحة في البرهان الكونى منطقية، أنَّ مصادر كانت لإدراك هذا البرهان هى لاييية (نسبة إلى لايب) أكثر من كونها توماسية. و يتمثل هذا النقد

فى أن الضرورة المنطقية تقوم - من وجهة نظر كانت - على الفكر المجرد بحيث يجب من أجل إطلاقها على شيء أن يكون بالمقدور استنتاجها من ذلك الشيء بشكل ما تقدم و ليس عن طريق الفرض الوجودى لذلك الشيء وهو بمنزلة علة الموجودات التى تدخل فى الإدراك التجري.

و يوافق بنت بيتر منانت فى هذا الرأي و هو أن كانت ذكر القسم الخامس المخصص لنقد البرهان الكونى قبل القسم الرابع الذى يتناول نقد البرهان الوجودى، و يرى أن قبول هذا الرأى يؤدى إلى إيضاح ثلاث حقائق:

(أ) إن النقد الشديد للبرهان الكونى فى القسم الرابع الذى يخضع فيه البرهان الوجودى للبحث هو تقريباً أكثر سطحية من البحث حوله فى القسم التالى.

(ب) البحث حول البرهان الكونى فى القسم الخامس لا يتضمن أية إشارة إلى الشيء الخاطئ فى البرهان الوجودى، و فى الحقيقة فإن كل شيء فيه يعتبر مفلوطاً.

(ج) رغم أن كانت يدعى فى القسم الرابع فى معرض إبطال البرهان الوجودى عن طريق نقد نتيجته و تحويلها إلى أمر مشروط ببحث، إنه يخلو من المعنى الوجودى، إلا أنه يرفض فى القسم الخامس مثل هذا التدبير من الشخص القائل بالبرهان الكونى (و المتهم بقبول اعتبار البرهان الوجودى).^(٧)

مناقشة رأى كانت

الملاحظة الأولى التى تستحق الاهتمام بخصوص مناقشة رأى كانت هى أن انتقادات كانت للبرهان الكونى، و البراهين الأخرى تقوم على أساس نظام علم معرفته، و بالطبع فإن من الواضح أن الالتزام بأسس ذلك النظام يقتضى أن لا يقبل الإنسان البراهين المذكورة، و على هذا فإذا يقبل شخص بهذا الأصل، و اختار أساساً آخر فى علم المعرفة فى هذه الحالة يمكنه أن يرفض تلك الانتقادات، ويكون فى موضع الدفاع.

ولكن بغض النظر عن ما قيل فإن هناك بعضاً من الملاحظات النقدية تستحق الذكر فيما يتعلق برأى كانت، الأولى - كما لاحظنا سابقاً - أن كانت طرح بخصوص إحالة البرهان الكونى إلى البرهان الوجودى هذا المعنى وهو أنه يتم التوصل بالتجربة فى البرهان الكونى، ولأننا لا نستطيع أن ندرك من خلال التجربة المصادقه الخارجى لمفهوم أكثر الموجودات واقعية، فالجهد يبذل فى هذا البرهان لأن تُعرف صفات الله عن طريق المفاهيم المختصة، ولذلك تستنتج صفاته من مفهوم أكثر الموجودات واقعية ولذلك يتم استخدام البرهان الوجودى. والنقد الذى يوجد فى هذا المجال إلى كانت هو أن البرهان الكونى ليس برهاناً تجريبياً، و ببيان أشار إليه هو نفسه فى معرض مقارنة هذا البرهان مع البرهان الطبيعى الكلامى فإن هذا

البرهان مرتبط بكل عالم ممكن، لا بـ «تجربة» كل جهان ممكن طبعاً خلافاً لرأية. و العلاقة الوحيدة التي تربط هذا البرهان بالتجربة و خصوصاً في تعبيرات الفلاسفة المسلمين، القبول بوجود موجود واحد على الأقل على أنه يُقَبَل على أساس البدهة فلو لم يقبل شخص بهذا الأساس فليس بالإمكان إثبات البرهان الكوني عليه.

النقد الآخر هو أن الفلاسفة إذا توسلوا في معرض معرفة صفات الله بالبرهان الوجودي و ذلك بعد إثبات وجوده تعالى عن طريق البرهان الكوني، فإنّ هذا الأمر لا يثبت أن اعتبار البرهان الكوني مرتبط باعتبار البرهان الوجودي بحيث يمكن تحويل الأول إلى الثاني، فالهدف في البرهان الكوني ليس معرفة الله و إثبات صفاته بل أن الشيء الوحيد المأخوذ بنظر الاعتبار هو إثبات وجود موجود أعلى، و أما يقين صفات مثل هذا الموجود فإنه خارج عن ادعاء البرهان الكوني.

النقد الآخر هو أن سعى كانت لإحالة البرهان الكوني إلى البرهان الوجودي عن طريق عكس ادعاء البرهان الكوني لا يخلو من الإشكال، لأنّ المقولة التي جعل كانت معكوسها أساساً للإحالة ليست البرهان الكوني نفسه بل نتيجته، وقد كان الحق أن يحيل كانت من أجل إثبات رأيه مقدمات الاستدلال إلى البرهان الآخر. و بعبارة أخرى فإنّ ادعاء البرهانين الكوني والوجودي هو اثبات وجود موجود أعلى إلا أنّهما يشتان هذا الادعاء بطريقتين مختلفتين. و على أية حال فإنّ وحدة الادعاء و النتيجة في الاستدلالتين لا يشتان أن الاستدلالتين متحداً بحيث يمكن تحويل أحدهما إلى الآخر.

وبناء على ذلك فليس من الضروري أن يحول البرهان الكوني إلى البرهان الوجودي. و يمكننا ملاحظة هذا المعنى بشكل أفضل في تقارير الفلاسفة المسلمين عن هذا البرهان؛ لأنّ التحول في معنى مفاهيم الوجوب و الإمكان، و السعى من أجل تعريفهما بشكل أدق في الفلسفة الإسلامية وفرا تقارير أفضل عن هذا البرهان، و سوف نتناول بالتوضيح بعضاً منها.

ب) البرهان الكوني في الفلسفة الإسلامية

ابن سينا

طرح ابن سينا في الفصل الرابع من *الإشارات و التنبيهات* برهان الإمكان و الوجوب، و أطلق عليه اسم برهان الصديقين، و تلخص حديثه^(٨) في أن كل موجود إذا أخذ بنظر الاعتبار في نفسه ودون الاهتمام بالغير فإنه لا يخرج عن حالتين؛ فإما أن توجد الضرورة في نفسه و إما أن لا يكون الأمر كذلك. فإن كانت الحالة الأولى فسيكون هو الله، وإذا كانت الحالة الثانية فإن كانت علته موجودة فستوجد الضرورة، و إن لم تكن علته غير موجودة انعدمت الضرورة، و أما إذا أخذ بنظر الاعتبار في نفسه فسيكون ممكناً دون ملاحظة وجود العلة أو عدمها. إذن

فكل موجود إما أن يكون واجب الوجود بالذات أو ممكن الوجود بالذات. و الأمور الممكنة مرتبطة من حيث الوجود بعلتها، و إذا انتهت سلسلة الأمور الممكنة إلى التسلسل ففى هذه الحالة فإن كل جزء من أجزاء السلسلة سيكون ممكن الوجود بالذات، وبذلك فإن كل مجموعة الممكنات ستكون بحاجة إلى علة هى واجب الوجود، و ضرورة وجودها ذاتية، ذلك لأن ممكن الوجود إذا كان بالذات فسوف يأخذ مكانه داخل المجموعة. و الملاحظة الأخرى هى أن علة المجموعة يجب أن تكون خارج المجموعة، و من الواضح أن علة المجموعة لا يمكن أن تكون أحد أفراد المجموعة؛ ذلك لأن العلة هى فى البدء علة أفراد المجموعة، ثم تكون علة كل المجموعة؛ و إذا كان الأمر غير ذلك لما كان افراد المجموعة بحاجة إليها.

و يذكر الشيخ الرئيس بعد ذلك برهان الوسط و الطرف و يقول: إن كل سلسلة عليّة لا تخرج عن حالتين سواء كانت متناهية أم غير متناهية فإما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة أو أن تكون مشتملة عليها. و يستلزم الشق الأول حاجتها إلى علة خارج السلسلة بحيث تقع هذه العلة فى الطرف بالنسبة إلى المعلولات الواقعة فى الوسط و من الواضح أن تلك العلة الخارجية لا يمكن أن تكون معلولة ففى هذه الحالة سوف لا تكون السلسلة العلية المفروضة سلسلة كاملة، وسوف يكون جميع أفرادها وسطاً دون طرف، وفى الشق الثانى حيث تكون نفس العلة غير المعلولة طرف السلسلة، و فى كلا الحالتين يكون الطرف الله.

وفى ختام النمط الرابع يسمى ابن سينا هذا البرهان ببرهان الصديقين، ويرى أن فى هذا البرهان شهادة على وجود الله ليس من خلال الآيات ولكن من خلال الله نفسه، كما يستشهد بآية من القرآن هى: «سريهم آياتنا فى الآفاق و فى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق». ثم يقول تعالى: «أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد». و يقول إن القسم الأول من الآية موجه إلى فئة خاصة، و القسم الثانى يخاطب فيه الصديقون، و يقدم برهانه ضمن القسم الثانى.

يقول نصير الدين الطوسى فى معرض شرحه لكلام ابن سينا إن المتكلمين يقيمون الحجة على وجود الله على أساس حدوث الأجسام و الأعراض، و علماء العلوم الطبيعية يشبّون وجود الله آخذين بنظر الاعتبار مسألة الحرك و الحاجة إلى الحرك، و كذلك استحالة التسلسل. أمّا الحكماء الإلهيون فإنهم ينظرون إلى إثبات وجود الله مع الأخذ بعين الاعتبار الوجود و إنه إما أن يكون واجباً أو ممكناً، ثم يستدلون على صفات الله استناداً إلى ما يلزم من الوجوب و الإمكان، و يشبّون كيفية صدور الأفعال منه فى خلال الاستدلال فى باب الصفات.^(٩)

الملاصدرا

لا يعتبر الملاصدرا برهان الإمكان و الوجوب أسماً برهان فهو – من وجهة نظره – على الرغم من لم يتخذ من آثار الله و مخلوقاته واسطة فى الإثبات خلافاً لبرهان الحدوث لدى

المتكلمين ، و برهان الحركة لدى العلماء الطبيعيين. ولكن بما أن الإمكان الذى هو من خصائص الماهيات وقع كواسطة في هذا البرهان، فلا يمكن اعتباره مختلفاً كثيراً عن البراهين المذكورة، وهو يطرح برهانه الذى هو نوع من البراهين الوجودية تحت عنوان برهان الصديقين، و يعتبره أفضل برهان. و هنا ننقل خلاصة لتقرير الأستاذ مطهري حول هذا البرهان،^(١٠) فهو يرى ضرورة فهم خمسة أسس من أجل إدراك و فهم هذا البرهان:

(أ) أصالة الوجود

(ب) وحدة الوجود

(ج) حقيقة الوجود لا تقبل العدم.

(د) إن حقيقة الوجود في نفسه و بغض النظر عن أي حيث و جهة يساوى الكمال والإطلاق والغنى والشدة و الفعلية و العظمة و الجلال و اللاحدية و أما النقص و التقيد و الفقر و غير ذلك فيرتبط بالأعدام.

(هـ) إن نفوذ العدم و شؤونه من نقص و ضعف و محدودية و غير ذلك صادر عن المعلولية. و بعد هذه المقدمات يقال إن حقيقة الوجود هي الوجودية بعينها، و العدم مستحيل بشأنها، و حقيقة الوجود هذه لا تشترط من جهة بأي شرط في امتلاكها للواقعية، و من جهة أخرى فإن الكمال و العظمة و الشدة و الاستغناء و الجلال و الفعلية و اللاحدية و التى تقابل النقص و الصغر و الإمكان و المحدودية، تصدر من الوجود و ليس لها حقيقة سوى الوجود، و على هذا فإن الوجود في ذاته يساوى عدم المشروطية بشئ آخر أي الوجوب الذاتي الأزلى، كما أنه يساوى الكمال و العظمة و الشدة و الفعلية. و بالتالى فإن حقيقة الوجود في ذاته و بغض النظر عن أي تعين الذى يلحق به من الخارج يساوي الذات الأزلية للحق، و على هذا فإن أصالة وجود العقل تقودنا بشكل مباشر إلى ذات الحق لا إلى شئ آخر.

و بعد أن يوضح الملاصدرا في المجلد السادس من الأسفار برهان الصديقين يناقش البراهين الأخرى، و يتناول أولاً بالبحث برهان الإمكان و الوجوب لدى ابن سينا في الإشارات.^(١١) و تقريره حول هذا البرهان هو كالتالى:

ينقسم الموجود حسب المفهوم إلى واجب و ممكن. و يرجع الممكن في نفسه لا في وجوده على عدمه و ليس العكس، إذن يجب أن يكون هناك مرجح خارجه لكل من امتلاك الوجود، و الانعدام. ولأن الموجودات الممكنة تمتلك التحقق، فإذا كان أحدها واجباً ثبت وجود واجب الوجود، و إن كان الجميع ممكناً فإن سلسلتها سوف تنتهي إلى واجب الوجود لا محالة بسبب بطلان التسلسل و الدور. ثم يعتبر هذا البرهان الأقرب إلى برهان الصديقين، ولكنه يذكر في نفس الوقت بأنهما مختلفان.

إنّ برهان الصديقين الذى طرحه يعنى بحقيقة الوجود ، وبرهان الإمكان والوجوب بمفهوم الموجود بالمعنى الذى وضع فى البرهان الثانى فإنّ مفهوم الموجود و الوجود يدلّ على أنّ ذلك الموجود لا يتحقق إلا بواسطة واجب الوجود، ثم يذكر النقدين الموجهين إلى هذا البرهان، و جواب القائلين. فالنقد الأوّل هو قولهم: هل استنتجت فى برهانك وجود الأمر الممكن من مشاهدة عدم السابق على وجوده، و عدم المسبوق بوجوده ؟ الجواب هو أنّ هذا البرهان يقوم على وجود موجود خاص فقط، و ذلك الموجود إمّا أن يكون واجباً و هو المطلوب، و إمّا أن يكون ممكناً و فى هذه الحالة لا مناص من أن ينتهي إلى الواجب.

النقد الثانى أنّ كل استدلال لا يخرج عن أن يكون إثباتاً أو لسمياً، و لأنّ الله ليس معلولاً و لأنّه علة كل شيء إذن فكل استدلال على وجود الله إثباتى، و البرهان الإثباتى لا يبعث على اليقين. و يوضح المرحوم العلامة الطباطبائي فى هامش الأسفار أنّ البرهان الإثباتى لا يفيد اليقين لأنّ العلم فيه بوجود المعلول مرهون بالعلم بوجود العلة و بالعكس ، وهذا يستلزم الدور. و أمّا الجواب على النقد الثانى فهو أنّ هذا البرهان يستند إلى مفهوم الوجود و يشمل الواجب و الممكن، ولا يستند إلى ذات الواجب فى نفسه الذى هو علة كل شيء. و من السهل الإجابة على ذلك بأنّ هذا ليس استدلالاً على وجود الواجب فى نفسه بل هو برهان على نسبة مفهوم وجود الله وإثباتها له كما يستدل الشيخ الرئيس بوجود المؤلّف على وجود النص المؤلّف. و على هذا فإنّ وجود الواجب فى نفسه هو علة الأغيار، و هو معلول الأغيار من حيث انتساب مفهوم الوجود إليه.

الأستاذ مطهري

يقول المرحوم الشهيد مطهري فى مقدمة المقالة الثامنة من كتاب /أصول فلسفه و روش رنالیسم فى باب تعريف المفاهيم الواجبة والممكنة والممتنعة^(٧٦) إنّ هذه المفاهيم كانت تعرف فى الماضى البعيد على النحو التالى: الواجب هو ما كانت ذاته و ماهيته تقتضيان وجوده، والممتنع هو ما اقتضت ذاته و ماهيته عدمه، والممكن هو ما كانت ذاته و ماهيته ... بالنسبة إلى الوجود و العدم.

ولكنّ الفلاسفة اعتبروا فيما بعد التعاريف المذكورة ناقصة؛ فكيف من الممكن أن يقتضى الذاتى وجوده أو عدمه أى كيف يستطيع أن يوجد نفسه أو يعدمها ؟ و على هذا فقد قدموا تعاريف أخرى و قالوا إنّ واجب الوجود ذات ينتزع العقل الموجودية من و ممتنع الوجود ذات معدومة من تلقاء نفسها وبغض النظر عن العلة الخارجية، و العقل ينتزع المعدومية من... ذاته، و ممكن الوجود هو ذات لا ينتزع العقل فيها الموجودية و لا المعدومية من ذاته بغض

النظر عن الشيء الخارجي، ولكن التعمق الأكثر في الإلهيات نبه الفلاسفة إلى أن واجب الوجود بالذات إذا كان مركباً من الماهية والوجود فسوف لا يكون واجب الوجود بالذات، وعلى هذا فإن واجب الوجود يجب أن يكون الوجود المحض والهووية البحتة، ولا يمكن القول في تعريفه إنه «ماهية» فالتعريف الصحيح لواجب الوجود هو أنه «حقيقة هي وجود بحت وقائمة بذاتها».

ويتناول المرحوم مطهري بعد ذلك بالبحث قانون العلية، والجبر العلي والمعلول، وحاجة المعلول إلى العلة في كل من الحدوث والبقاء، والوجوب بالذات وبالغير، ثم يوضح بعد ذلك معنى الضرورة الذاتية. الضرورة الذاتية المنطقية، والضرورة الفلسفية، فالضرورة تقابل الإمكان والامتناع سواء في المنطق أم في الفلسفة. والمنطقيون كلما يتحدثون عن الضرورة الذاتية فإنهم يجعلونها في مقابل الضرورة الوصفية والشرطية. والضرورة الوصفية هي أن يكون في المحمول ضرورة للموضوع ولكن ليس مطلقاً بل حالة أن يكون للموضوع ضرورة خاصة كأن نقول إن الحركة ضرورية للجسم، عندما تؤثر عليه قوة ولا يكون هناك مانع، والضرورة الذاتية هي أن يكون في المحمول ضرورة للموضوع بشكل مطلق كأن نقول: الجسم مملكة، والإنسان حيوان.

و أما الفلاسفة فقد كانوا يستخدمون الضرورة الذاتية في مقابل الضرورة الغيرية (لا الضرورة الوصفية)، وبناء على ذلك فإنهم يعتقدون بنوعين هما واجب الوجود بالذات وبالغير. والاختلاف الأساس بين الضرورة الذاتية المنطقية والضرورة الذاتية الفلسفية هو أن الأولى تتعلق بالقضايا والثانية تتعلق بواقع الأمر ونفسه.

ثم يطرح الأستاذ مطهري التعريف الرابع لمفاهيم الواجب أي الممكن والمتنوع على أساس أصالة الوجود واعتبارية الماهية. وطبقاً للتعريف الجديد تعتبر الضرورة شأن الوجود، والإمكان الماهية، والامتناع العدم.

فالضرورة مطلقاً (بالذات وبالغير) هي شأن الوجود من حيث إن نسبة الموجودية مع الوجود ضرورة. ذلك لأن الوجود هو عين الموجودية والواقعية بناء على أصالة الوجود، وافتراض وجود ليس موجوداً هو محال. وأما الإمكان فإنه شأن الماهية لأن نسبة الموجودية والمعدومية متساوية مع الماهية، أي أن أيّاً من افتراض الموجودية والمعدومية ليس له ضرورة للماهية وإن الامتناع هو شأن العدم، لأن نسبة المعدومية مع العدم ضرورة والامتناع ليس سوى ضرورة العدم. وجميع الممتنعات بالذات تعود إلى امتناع التناقض.

والقضية التي تطرح هنا هي أن المعلولات التي هي من جنس الوجود استناداً إلى أصالة الوجود وتشتمل على الوجوب بالغير لا بد وأن تتضمن شكلاً من الإمكان الذاتي، ذلك لأن شرط الوجوب الغيري هو الإمكان الذاتي، ولأن الإمكان الذاتي هو شأن الماهية استناداً إلى القول السابق، والضرورة شأن الوجود فكيف يجب تصور الإمكان الذاتي للوجودات؟ الجواب

هو أن الإمكان الذاتي و الاحتياج الذاتي للوجودات بالنسبة إلى عللها يختلفان عن ذلك الإمكان الذاتي الذى كان تفرض للماهيات لأن الإمكان الذاتى للماهية يعنى عدم اقتضائية الماهية بالنسبة إلى الوجودية و المعدومية أو يعنى تساوي نسبة الماهية مع الوجودية و المعدومية فى حين أن هذا المعنى مفلوط فيما يتعلق بالوجودات، فالإمكان الذاتى للوجودات يعنى أن حقيقة ذات هذه الوجودات هى عين المعلولة، وعين الاحتياج، وعين التعلق بالعلّة، ولا حيثية لها سوى حيثية الإيجاد وحيثية الفعلية، و علاقتها بعللها هى عين ذاتها. و قد طرح صدر المتألهين لأول مرة إمكان الوجودات بهذا المعنى تحت عنوان الإمكان الفقري.

ويبحث الأستاذ مطهري فى كتاب التوحيد فى معرض البحث حول أدلة إثبات وجود الله البراهين العقلية - الفلسفية الثلاثة^(١٣): برهان المحرك الأول لأرسطو، و برهان الإمكان و الوجوب لابن سينا، و برهان الصديقين للملاصدرا. و خلاصة تقريره عن برهان ابن سينا هى أن من المسلم به أن هناك موجودات فى العالم، و هذه الموجودات هى إمّا ممكنة الوجود أو واجبة الوجود. و إذا كان بين الموجودات عالم واجب الوجود فإن المطلوب حاصل. وإن لم يكن فلأن ممكن الوجود ليس له اقتضاء للوجود من حيث الذات، فيجب أن تكون له علّة، وبذلك تحدث سلسلة، إلا أنه من المستحيل أن يكون جميع نظام الوجود قد تشكل من ممكنات لانهاية لها لسببين. السبب الأول هو استحالة تسلسل العلل المتزامنة (لا العلل المنفصلة عن بعضها من الناحية الزمانية)، و السبب الثالث الذى هو أسهل، و الذى لم يوضحه ابن سينا، و لعل نصير الدين الطوسى هو أول من طرحه، فهو أنه إذا كان جميع نظام العالم مؤلفاً من الممكنات (أي من الممكن أن يكون، و من الممكن أن لا يكون) فلماذا هو موجود، و لماذا هو ضروري. و بعبارة أخرى: ما هو الحال الذى سيكون لازماً لو لم تكن جميع العلل و المعلولات، و ما هو الشيء الذى سدّ طريق الفناء أمام جميع العالم ؟ و رغم أنه كان من الممكن أن لا يكون أي شيء إلا أنه توجد موجودات كثيرة، و بذلك ينطبق حكم الممكن الواحد على جميع نظام الممكنات على أنه مستند أيضاً إلى واجب الوجود.

ويضيف الأستاذ مطهري قائلاً إن هذا الطريق يغنينا عن براهين باب التسلسل ذلك لأننا ندرك من خلال حساب فلسفي أن واجب الوجود بالذات موجود فى العالم لأن الوجود و الضرورة موجودات فى العالم، و جميع هذه الوجودات تستند إلى واجب الوجود بالذات، و رغم أنه يعتبر برهان ابن سينا برهاناً مناسباً إلا أنه يرى أن برهان الصديقين للملاصدرا أسمى، و أكثر تفوقاً و متانة منه.

الهوامش:

1. Kant , Immanuel , *Critique of Pure Reason* , trans . Norman Kemp Smith , Macmillan and Company Limited , 1964 , BXXX (p.29)
٢. كانت ، إيمانويل، *تمهيدات*، ترجمة غلامعلي حداد عادل ، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٧٠ ، مقدمة لمترجم .
3. Kant , Immanuel, *op . cit*, B 615 - 697(pp.497-549)
4. *Ibid* . , p. 528.
5. Walker ,R.C.S, *Kant*, Routledge and Kegan Paul ,1982,pp 195 - 196.
6. Cassirer , H.W., *Kant's First Critique* , p.319.
7. Bennett , Jonathan , *Kants Dialectic* , Cambridge university press, 1974, pp.240-254.
٨. الطوسي ، خواجه نصير الدين و الرازي، الإمام فخرالدين، شرح الإشارات، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٣ هـ، ص ١٩٤ - ١٩٨ .
٩. نفس المصدر، ص ٢١٤
١٠. الطباطبائي، السيد محمد حسين، *اصول فلسفة و روش رنالميسم*، المقدمة و الهامش لمرتضى مطهرى، المجلد الخامس، دفتر انتشارات اسلامي، ص ٩٢ - ٩٣ .
١١. الشيرازي، صدر الدين محمد، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، المجلد ٤، دار إحياء التراث العربى، ١٤١٠ هـ ص ٢٦ - ٢٨ .
١٢. *اصول فلسفة و روش رنالميسم*، المجلد ١-٢-٣، دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٥٩ش، ص ٤١٢ - ٤٢٦ .
١٣. مطهرى، مرتضى، *توحيد*، انتشارات صدرا، ١٣٧٣ ش، ص ١٩٣ - ٢٢٠ .

العلم البسيط - العلم المركب

غلامحسين ابراهيمي ديناني^١

إن لم يكن العلم و الفكر بشكلان كل حقيقة الإنسان، فإنهما على الأقل يعتبران أوضح جزء من هوية الإنسان، صحيح أن الأنواع المختلفة من الحيوانات تتمتع أيضاً بنوع من الإدراك و أنها تستمر في حياتها الحيوانية على أساس هذا الإدراك، ولكن يوجد اختلاف أساسي بين الفكر الإنساني، و ما يدعى بإدراك الحيوانات، و هذا الاختلاف يكمن في أن الفكر لا يشمل الحيوانات أبداً رغم أنه قابل لأن يطلق على مطلق الإدراك سواء كان كلياً أم جزئياً، و سواء كان ظاهرياً أم باطنياً، ذلك لأن الشعور بالشعور، و العلم بالعلم قد أخذنا بنظر الاعتبار في معنى الفكر، و هذا هو ما يمكن أن نسميه بالوعي. و معنى هذا الكلام هو أن الإنسان في نفس الوقت الذي يصبح فيه عالماً بالأشياء و محيطاً بماهية الأمور عن طريق الإدراك، فإنه يتمتع أيضاً بالوعي بأنه عالم بهذه الأمور، و بعبارة أخرى يمكن القول بأن الإنسان كائن يعي على بالأمور فضلاً عن أنه يعلمها في حين أن الحيوان لا يمتلك العلم بالعلم. و أن إدراكه للأمور المحيطة به ليس سوى إدراك بسيط، فالحيوان يدرك الأمور في حوله، ولكنه مجهل إدراكه لهذه الأمور، و قد اصطلح المفكرون المسلمون على إدراك الحيوانات للأمور في حولها بالإدراك البسيط، في حين أن فكر الإنسان يعد إدراكاً مركباً. و قد انتبه بعض المفسرين بهذا الموضوع، و استشهدوا عليه بالآيات القرآنية، و الأشخاص الذين يحيطون علماً بالقرآن يعلمون جيداً أن لآية الكرعة (و إن من شيء إلا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم) قراءة أخرى قرئت

فيها كلمة «لاتفقهون» بصيغة الغائب. ولا يخفى على المسلمين بالأدب العربي أن هذه الكلمة عندما تقرأ بصيغة المضارع الغائب فيكون معنى الآية أن جميع الأشياء تتمتع بالتسبيح والشعور بالحق تبارك وتعالى وتنشئ عليه، إلا أنها لا تحيط علماً بتسبيحها وتقديسها له تعالى. وهذا هو ما خضع للبحث والنقاش فيما يتعلق بإدراك الحيوانات، وهو أن إدراكها بسيط. أي إنها في نفس الوقت الذي تتمتع فيه بالإدراك الظاهري والإحساس الباطني بالأمور من حولها، فإنها تفتقر إلى الفكر، ويعوزها العلم بالعلم، والوعي بشعورها^(١). ويعد صدر المتألهين الشيرازي من جملة الأشخاص الذين اهتموا بهذا الموضوع، وتحدثوا بالتفصيل حول العلم البسيط والمركب، فقد قسم في كتابه «الأسفار الأربعة» العلم كما هو الحال بالنسبة إلى الجهل إلى قسمين بسيط ومركب وقال: العلم البسيط عبارة عن إدراك الشيء دون أن يعي الشخص المدرك إدراكه للشيء المدرك، إلا أن العلم المركب عبارة عن إدراك الشيء شريطة أن يعي المدرك أيضاً إدراكه للشيء. أي في نفس الوقت الذي يدرك فيه شيئاً، فإنه يدرك أيضاً هذا المعنى وهو إن ما تم إدراكه هو نفسه الشيء الذي أدركه. وقد أجرى صدر المتألهين هذا التقسيم على الجهل أيضاً، ويرى أن الجهل البسيط ليس سوى عدم المعرفة بالأمور، في حين أن الإنسان في حالة الجهل المركب بالإضافة إلى أنه لا يعرف الشيء، فإنه لا يعلم أيضاً عدم معرفته له، ولذلك فإنه يواجه ظناً خاطئاً ويظنّ دوماً نفسه عالماً بالشيء الذي لا يعلمه، ومن الواضح جداً أن هذه الحالة خطيرة للغاية، وأن من يقع في هذا الفخ لا يمكنه أبداً أن يتخلص منه، وقد حذر كبار العلماء دائماً الإنسان من الوقوع في هذا الفخ الخطير، ذلك لأنهم كانوا يعلمون جيداً أن الإنسان سوف لا يعود باستطاعة أن ينجو من هذه الورطة بعد أن يقع فيها.

وبعد أن يقسم فيلسوف شيراز الكبير العلم إلى بسيط ومركب، فإنه يرتب عليه مسألة لها أهمية كبيرة، فهو يعتقد أن كل فرد من أفراد الإنسان يدرك - حسب أصل فطرته - عن طريق العلم البسيط الحق تبارك وتعالى، فاستناداً إلى آخر الآراء والبحوث التي توصل إليها الحكماء المسلمون فإن ما يدرك من الشيء بالذات ليس سوى كيفية وجوده، ومن جهة أخرى فقد افترضوا أن من المسلم به أن وجود وكنوثة أي شيء ليست سوى هويته التي هي الارتباط ذاته بوجود الحق والآن فإننا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الهويات الوجودية للأشياء تعتبر من مراتب تجليات ذات الحق، فسوف يكون من المعلوم لدينا بوضوح أن إدراك كل واحد من الأشياء ليس إلا ملاحظة هذا الشيء نفسه بوجه يكون فيه نفس الارتباط بالحق، وفي هذه الحالة وحدها يتضح إدراك الحق بالوجه البسيط في كل واحد من الإدراكات.^(٢)

واستناداً إلى ما ذكر يتضح أن كل فرد من الأفراد يدرك الله بشكل بسيط في كل نوع من إدراكاته وذلك حسب رأي صدر المتألهين، وأن أي نوع من الخطأ لا يحدث في هذا النحو في الإدراك وأن ما يقع فيه الخطأ والصواب والصحيح وغير الصحيح هو العلم المركب ولذلك

فإنه يكون مدار و مقياس الحكم بالكفر و الإيمان، و فيه يكمن العلم بالعلم، و الوعي بالإدراك أيضاً، و العلم المركب سواء كان على سبيل الكشف و الشهود أو الاستدلال ليس مما يتأق لجميع الناس، بل هناك أشخاص يحصلون عليه عن طريق الاكتساب، و هناك أشخاص يحرمون منه، و الأشخاص الذين يحصلون عليه ليسوا على حد سواء و لا ينتظمون في درجة واحدة من المعرفة،^(٣١) و قد عبّر عن هذه المسألة في شعر فارسي على النحو التالي:

و من المناسب هنا أن ننقل عبارة صدر المتألهين حيث يقول:

اعلم يا أبا الحقيقة أيّدك الله بروح منه أن العلم كالجهل قد يكون بسيطاً و هو عبارة عن إدراك الشيء مع الشعور بهذا الإدراك و بأنّ هذا المدرك هو ذلك الشيء. إذا تمهّد هذا فنقول: إن إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل فطرته...^(٣٢)

و كما نرى في هذه العبارة فإن صدر المتألهين عرف العلم المركب بأنّه إدراك الشيء مع الشعور بهذا الإدراك و أنّ ذلك الشيء المدرك قد وقع، في حين أنّ إدراك الشيء دون الشعور بهذا الإدراك ليس إلّا إدراكاً بسيطاً في رأيه، و ما يدعى في الاصطلاح الشائع فكراً هو نفسه الذي اعتبره فيلسوف شيراز الكبير علماً مركباً و الآن فإننا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الفكر يعتبر من مقومات وجود الإنسان، فإننا نستطيع أن ندعي بسهولة أنّ العلم المركب يؤدي أكبر دور في وجود الإنسان، و بعبارة أخرى يمكن القول إنّ ما قاله صدر المتألهين حول العلم المركب هو نفسه الشيء الذي يمكن اعتباره الحد الفاصل للإنسان عن الكائنات الأخرى.

و هنا من الممكن أن يطرح السؤال التالي: إذا كان العلم المركب يعتبر الحد المميّز للإنسان فما هو اختلافه عن المعنى الناطق، و لماذا استخدم غالبية الحكماء و المفكرين المسلمين تعبير الناطق بدلاً من العلم المركب، و اعتبروا إدراك الكليات الحد المميّز للإنسان؟ جواباً على هذا السؤال يمكننا أن ندعي أنّ ما طرحه صدر المتألهين تحت عنوان العلم المركب، يلزم المعنى الناطق الذي اعتبر منذ القدم الحد المميّز للإنسان، و لا يمكن فصله عنه بأي شكل من الأشكال صحيح أنّ عنوان الناطق طرح في اصطلاح الحكماء بمعنى إدراك الكليات، ولكن من المسلم به أيضاً أنّ العلم المركب سوف لا يتحقق إذا لم يتحقق إدراك الكليات، و الدليل على ذلك أنّ الإنسان عندما يبلغ مرحلة إدراك الكليات، فإنه يستطيع أن يتعد عن الموضوع المدرك من قبله، و يخضعه للبحث و التأمل من الخارج، و هذا هو نفس الشيء الضروري في تحقق العلم المركب للإنسان، فمادام الإنسان لا يستطيع أن يتجنب الموضوع المدرك من قبله، و يتأمل من الخارج فإنه سوف لا يصل إلى مرحلة العلم المركب. و عندما يقال إنّ الإنسان يتعد عن الموضوع المدرك من قبله فإنّ هذا يعني أنّ الإنسان يدرك بوضوح الفرق بين العين و الذهن، و يعلم جيداً أنّ العلم لو لم يكن موجوداً لما كان للعلم و الفلسفة أيضاً وجود و تبلغ أهمية معرفة عالم الذهن و علاقته بعالم العين درجة بحيث لا يمكن من دونها التحدث عن العلم و الفلسفة.

و قد اهتم الحكماء المسلمون بهذا الموضوع، و بهذه المناسبة فقد اتسع طرح المبحث المهم المتمثل في الوجود الذهني إلى حد كبير، و الأشخاص الذين يلمون بالفلسفة الإسلامية يعلمون جيداً أن تقسيم الوجود إلى قسمين، عيني وذهني كان مطروحاً منذ القدم، و هذا التقسيم اعتبر من وجهة نظرهم من التقسيمات الأولية للوجود أيضاً، و بذلك فعندما يتحدث صدر المتألهين حول العلم المركب، و يعتبره من خصوصيات الإنسان، فإنه يشير في الحقيقة إلى أهمية عالم الذهن، و يطرح مقدرة الإنسان على الابتعاد عن الموضوع المدرك من قبله و علينا الانتباه إلى أن قضية الوعي، و ما سماه صدر المتألهين بالعلم المركب كانا مطروحين بين فلاسفة و مفكرى الغرب، و دار الحديث حولهما بالتفصيل، و بالطبع فإن هذه القضية كانت تحظى بمكانة خاصة في فكر الفيلسوف الألماني الكبير ادموند هوسرل و علم الظواهر لديه، و قد خضع الكثير من مفكري الغرب بعد هوسرل لتأثير رؤاه بشأن علم الظواهر، و نظموا أفكارهم على الأساس نفسه، و على سبيل المثال يمكننا أن نشير إلى المفكر الفرنسي المعروف جان بول سارتر، و هو كالفيلسوف الفرنسي الآخر ديكارت يبدأ بحثه بقضية تبدو بدئية أي قضية «أنا أفكر إذن أنا موجود»، إلا أنه يصححها في الفور و يقول: «أفكر» و يعود ديكارت إلى نوع من التفكير حول حالة وعي الإنسان نفسه، و يتناول نفسه، و يشاهد أعماله، فيما يعدل سارتر عن ما أعرب عنه ديكارت و يؤيد نظرية هوسرل الذي كان يقول إن الوعي حيثية التفاتية، أي بعبارة أخرى أن الوعي يجب أن يكون متوجهاً دوماً إلى متعلق كما هو الحال بالنسبة إلى المرأة التي ليس لها من محتوى سوى ما ينعكس فيها، و الوعي أيضاً لا يمكن أن يمتلك محتوى سوى الأمور التي يفكر فيها، و مع هذه الحالة فإن متعلقات الوعي منفصلة و متميزة دائماً عن الوعي نفسه الذي يعد مرآة لها.^(٥) و علينا الالتفات إلى أن تشبيه الذهن بالمرآة في آثار المفكرين المسلمين له مسابقة قديمة، فقد استخدم الكثير من العلماء الكبار هذا التشبيه للتعبير عن قصدهم، و تعبير الحيثية الالتفاتية التي تحدث عنها هوسرل هي من جملة الأمور القريبة جداً من فكر الحكماء المسلمين، ذلك لأن هؤلاء المفكرين اعتبروا العلم حقيقة للذات الزائدة التي تتعلق دوماً بالغير، و الوجود الذهني هو نوع من الوجود الذي ليس له محتوى سوى معلومه.

و نحن لانقصد هنا أن نطرح بين ما سماه هوسرل بالحيثية الالتفاتية و بين ما قاله الحكماء المسلمون في باب الوجود الذهني، نوعاً من المقارنة و المطابقة ذلك لأن هذه المقارنة و المطابقة تتطلبان مجالاً و فرصة أكثر، و ما يخضع للبحث هنا هو ما قاله صدر المتألهين حول العلم المركب و اختلافه عن العلم البسيط حيث يشير فيلسوف شيراز الكبير خلال بيانه للعلم المركب إلى ملاحظة ذات أهمية كبيرة، و قد ذكرنا في بداية هذه المقالة أن ما يعتبر مناط التكليف، و مرجع الحكم بالكفر و الإيمان ليس إلا العلم المركب، ففي العلم المركب يظهر الخطأ

و الصواب، و تتضح المراتب بين الناس، و هو لم يعتبر العلم المركب مدار التكليف فحسب بل اعتبر أيضاً مدار الرسالة تحقيقاً للعلم المركب و هذا هو نص عبارة صدر المتألهين في هذا الباب:

... و أما الإدراك المركب سواء كان على وجه الكشف و الشهود أو بالعلم الاستدلالي

فهو ليس مما هو حاصل للجميع و هو مناط التكليف و الرسالة و فيه يتطرق الخطأ و

الصواب و إليه يرجع حكم الكفر و الإيمان....^(٦)

و كما نرى^١ في هذه العبارة فقد رأي صدر المتألهين أن الصحة و عدمها، و الكفر و الإيمان، و بالتالي أصل التكليف و كل واجب، قائماً و مترتباً على العلم المركب، و إذا اعتبرنا الآن العلم المركب تعبيراً آخر عن ما يسمونه الفكر، فإن من السهل أن ندعي أن فيلسوف شيراز الكبير اعتبر العقل مقدماً على النقل، و الفلسفة سابقة للدين، و لم تنكر مسألة كون العقل شرط التكليف، و إن من البديهي أن الشرط مقدم على المشروط، فقد أذعن لها الفقهاء و علماء أصول الفقه و المفكرون الآخرون، فما ثار فيه الخلاف أكثر و دار حوله النقاش هو هل أن العقل مقدم على النقل أم أن العكس هو الصحيح، و بعبارة أخرى يمكن القول: هل الفلسفة مقدمة على الدين أم على العكس من ذلك؟

و يبدو من حديث صدر المتألهين أنه قد قدم العقل على النقل و الفلسفة على الدين، فعندما يعتبر هذا الفيلسوف العلم المركب هو مناط التكليف و الرسالة، فإن قوله هذا يعني أنه لو لم يكن في الإنسان العقل و الفكر، ف سوف لا تفوّض إليه الرسالة أيضاً.

إن العقل و الفكر بالمعنى الذي يسميه صدر المتألهين العلم المركب ليسا سوى نوع من الإدراك الفلسفي، فعند ما يدرك الإنسان شيئاً، و يكون بمقدوره الابتعاد عن الموضوع المدرك من قبله، و يشاهده من الخارج، فإنه في الحقيقة يكون قد قدم نوعاً من الفلسفة، و تحدث على لسان فيلسوف و الملاحظة التي تتضمنها عبارات صدر المتألهين و التي يجب أن لا تغفل عنها هي أنه في نفس الوقت الذي يرى فيه أن التكليف و الرسالة مسبوقين بالعلم المركب، فإنه يذكر أيضاً هذه الحقيقة و هي أن العلم المركب يمكن أن يكون صادراً عن الكشف و الشهود، و في هذه الحالة فإن الأشخاص الذين يعتبرون طريق الفلسفة منفصلاً و متميزاً عن طريق الكشف و الشهود كيف يمكنهم أن يدعوا أن صدر المتألهين اعتبر العقل مقدماً على النقل، و الفلسفة مقدمة على الدين، لاشك في أن صدر المتألهين يؤمن بمصدر آخر من نوع الكشف و الشهود للعلم المركب كما يؤمن بالمصدر العقلي و الاستدلالي، و لكننا يجب في نفس الوقت أن لا نتجاهل هذه الحقيقة و هي أن ما قاله هذا الفيلسوف الكبير حول العلم المركب يتناسب و يتلاءم بشكل كامل مع الإدراك الفلسفي، فهو عندما يقدم العلم المركب على التكليف و الرسالة فإن بالإمكان أن ندعي أنه قد قدم أيضاً العقل على النقل، و الفلسفة على الدين، و الأشخاص الملمون بتاريخ الأديان يعلمون جيداً أن أحاديث كثيرة دارت حول مصدر الدين،

و قواعده الأصلية و الأساسية، و قد ذكر بعض من الباحثين ثلاث قواعد رئيسة و أساسية لعلاقة الإنسان بالله وهي كالتالي:

١. الخوف ٢. العشق و المحبة ٣. المعرفة و الوعي.

و هناك أشخاص يعتقدون أيضاً أن بالإمكان مطابقة هذه القواعد الثلاث مع ثلاث مراحل من الحالات العديدة للعارف و هي: ١. القبض ٢. البسط ٣. الوحدة.

و هناك رأي آخر حول الأديان يقال فيه: يقوم الدين اليهودي على أساس علاقة الخوف، و يقوم الدين المسيحي على أساس علاقة المحبة، و طبقاً لهذا الرأي يقوم الدين الإسلامي على أساس المعرفة، و ستكون نتيجته المعرفة أيضاً. و بالطبع فعندما يقال إن المعرفة و الوعي هما أساس الدين الإسلامي و كذلك نتيجته، فإننا مضطرون إلى أن نقبل هذه الحقيقة و هي أن درجات و مراتب المعرفة مختلفة أيضاً، و أن بعضاً من مراتبها يمكن أن تكون مقدمة للمراتب الأخرى و بناء على ذلك فإن مرتبة من المعرفة يمكن أن تكون أساس الدين و قاعدته، فيما يمكن أن تعتبر مرتبة أخرى غايته و نتيجته. و نحن يمكننا أن نلاحظ جملة «المعرفة بذر المشاهدة في عالم الغيب» كثيراً في آثار أهل المعرفة، أي إن المعرفة و الوعي بذرة ثمرتها نوع من المشاهدة و الرؤية في عالم الغيب و على أية حال فإن صدرا المتألهين هو من جملة الأشخاص الذين اعتبروا العلم المركب مناط الدين، و مرجع الخطأ و الصواب و ذلك على أساس التفسير الذي يقدمونه له، و هو لا يرى للعلم البسيط في هذا الباب أي دور ولكنه يعتقد في نفس الوقت بأن هذا العلم موجود في فطرة جميع البشر. و استناداً إلى ما قرره صدرا المتألهين في باب فطرية العلم البسيط يمكننا أن ندعي أننا لا يمكن أن نتوصل إلى إثبات الدين أو المبدأ من خلال التمسك بالفطرة، و الأشخاص الذين تمسكوا بالفطرة فيما يتعلق بإثبات المبدأ، و يعتبرون العلم به فطرياً عليهم أن يوضحوا قصدهم من الفطرة، و كيف يمكن إثبات شيء على أساس الفطرة، فإن كان قصدهم من فطرية العلم بالمبدأ الشيء الذي يدعوه صدرا المتألهين بالعلم البسيط فإن علينا أن نعترف بأن هذا العلم متحقق في فطرة جميع الناس حسب مقام الثبوت، ولكن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذه الملاحظة أيضاً و هي أن هذا العلم لا دور له حسب مقام الإثبات، و لا يمكن إثبات شيء بواسطته، فمقام الثبوت و مقام الإثبات مختلفان، و يجب أن لا يحدث خلط، و خطأ في هذا المجال.

صحيح أن العلم البسيط و العلم المركب يعدان من شؤون النفس الناطقة و أن النفس أيضاً هي أمر بسيط بحد ذاتها إلا أن مما لاشك فيه أن حيثة العلم المركب تغاير حيثة العلم البسيط و حينما كانت الحيثيات و الاعتبارات مختلفة كانت الأحكام و الآثار مختلفة أيضاً. إن اختلاف الحيثيات و الاعتبارات هو أساس الأحكام الفلسفية بحيث يمكن القول إنه لو لم يكن اختلاف الحيثيات لما تحققت الفلسفة و الحكمة، و قد نقل هذا الكلام عن أرسطو، و ذكره أرباب الحكمة

في آثارهم. وقد نسب الإمام الفخر الرازي في رسالة الكليات هذا الكلام إلى أرسطو وقال: «لولا الحيشيات لبطلت الحكمة»^(٣) أي لو لم يتحقق اختلاف الحيشيات لبطلت الحكمة و الفلسفة. و حيثما لم يكن هنا أشرف اختلاف الحيشيات فسوف لا يكون هناك من أثر من عالم الذهن أيضاً، و في المواضع التي لا يتحقق فيها الذهن سوف لا تكون هناك فلسفة.

و استناداً إلى ما قيل فإن علينا أن لا نتنظر أبداً أن يترتب على العلم البسيط ما يترتب على العلم المركب. و الفلسفة من آثار العلم المركب، ففي العلم المركب يتضح اختلاف الحيشيات، و بالتالي يندرج كل من الأحكام المختلفة في موضعه، و في العلم المركب يتوصل الإنسان إلى العلم بعلمه. و كما مر فإن صدر المتألهين اعتبر هذا المعنى ملاك هذا العلم، ولكن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أن الإنسان كما أنه يستطيع أن يحيط علماً بعلمه فإنه يستطيع أيضاً أن يعلم بجهله، و قد جاء في مقولة سقراط المعروفة أنه قال: لقد بلغت مرحلة من العلم بحيث إنني أعلم أنني أعلم. كما يقول الشاعر:

بلغ علمي درجة بحيث إنني أعلم أنني جاهل

و هنا يمكن أن يطرح السؤال التالي و هو هل أن العلم بالجهل، و أن الإنسان يستطيع أن «يعلم أنه لا يعلم» هو نهاية الفلسفة أم بدايتها؟ إذا اعتبرنا هذه المرحلة نهاية الفلسفة فما هي بدايتها في هذه الحالة؟ و إن اعتبرنا هذه المرحلة بداية الفلسفة، فالإجابة أي نقطة سنصل في النهاية؟ المعروف أن أرسطو كان يقول إن الفلسفة تبدأ بالتعجب. و بالطبع فإن التعجب يرتبط بالحيرة و الحيرة بدورها وليدة نوع من الشك و لا يمكن الشك في أن عناوين مثل: التعجب، و الحيرة، و الشك هي من خصوصيات الإنسان، و لا توجد في غيره و في الإنسان تصبح هذه الخصوصيات مصدر ظهور التساؤلات في الإنسان، و التفكير يبدأ بطرح السؤال، و هنا يتبادر في الفور سؤال آخر و هو: هل أن الفلسفة تفكير فقط، و التفكير فلسفي فقط أم أن الفلسفة تعتبر نوعاً من التفكير؟ إذا كان التفكير يبدأ من خلال طرح السؤال فإننا مضطرون إلى أن ندع إلى أن التفكير يدور حول مدار السؤال، و أنه تابع في هويته للسؤال الذي أصبح مصدر ظهوره أي إن السؤال إذا كان فلسفياً فإن التفكير سيكون فلسفياً أيضاً، و إن لم يكن السؤال فلسفياً فإن التفكير الذي يصدر عنه سيكون فلسفياً أيضاً، و المشكلة الأخرى التي تواجهنا هنا هي أنه إذا كانت فلسفية أو عدم فلسفية التفكير تابعة للسؤال الذي يصبح مصدر ظهور التفكير، فما هو معيار فلسفية السؤال، وكيف يمكن تمييز السؤال الفلسفي عن غير الفلسفي؟ إن الأشخاص الملمين بالفلسفة الإسلامية يعلمون جيداً أن موقف الحكماء المسلمين في هذا الباب يخلو من أي نوع من الإبهام فهؤلاء الحكماء الكبار يرون أن مصدر الاختلاف بين العلوم و المعارف هو الاختلاف في موضوعاتها.

وتشكل مسائل كل فرع من العلم البشري العوارض الذاتية لموضوعه، و على أساس هذا المقياس فإن موضوع الفلسفة من وجهة نظر الحكماء هو الوجود أو الموجود بما هو موجود، و بذلك فإن الأسئلة المرتبطة بالوجود و التي تعتبر عوارضه الذاتية تشكل مسائل الفلسفة، و من هنا يمكن القول إن السؤال الفلسفي هو السؤال الذى يطرح حول الوجود، و يرى أحد المفكرين المعاصرين الذى يمكن أن ندرك من خلال كتابه أنه متأثر إلى حد كبير بالفيلسوفين الألمانين نيتشه و هايدجر، يرى أن تعريف الفلسفة محتمل، و يعتقد أن السبيل الوحيد للوصول إلى الفلسفة هو اختبار التفكير. يقول هذا المفكر ما نصه:

...إن الضرورة الداخلية للتفكير الفلسفي هي أن يدرك الإنسان نفسه في خلال البحث عن نفسه، و لذلك لا يمكن أبداً إيضاح المقصود من الفلسفة من قبل، و لا يمكن التوصل إلى الفلسفة إلّا في اختبار هذا اللون من التفكير. يسمّى المنطق الذى هو تفكير استنتاجي مثل هذا الأسلوب «الحركة في الدور» و يرفضها، مع الادعاء بأنه لا يمكن تقديم أو تأخير البداية و النهاية على بعضهما في نفس الوقت و بشكل متقابل. و من أجل أن يثبت المنطق مثل هذا الادعاء فإنّ عليه أن يقول لنا ما هي البداية و النهاية، و على أيّ نحوهما، و لماذا و بأيّ مجوّر نعتبر الفلسفة بداية لانهاية أو على العكس من ذلك، و بالتالى لماذا لا يمكن لنوع وجود أمر ما أن يكون بداية و نهاية معاً. ولكن لأن المنطق باعتباره تفكيراً استنتاجياً لا طريق له أبداً إلى وجود الأمور فإنه أساساً ليس بمقدوره التفكير في هذه الأسئلة فما بالك بابتنائها في نوع وجودها.^(٨)

و كما نرى في هذه العبارة فإن مؤلف كتاب «الملاحظات الفلسفية» لم يذكر مقياساً و ملاكاً للفلسفة فحسب، بل إنه رأى أنه لا يمكن ذكر أي مقياس و ملاك في هذا الباب، فقد قال إن بالإمكان التوصل إلى الفلسفة في التفكير، و أن بالإمكان اختبار التفكير في الفلسفة. لقد كان هذا المفكر الإيراني يعلم جيداً أن حديثه في هذا الباب يستلزم نوعاً من الدور، و أن الدور يعد من منظار العقل أمراً ممتنعاً، و من أجل أن لا يواجه هذا الإشكال فقد اتخذ من هذا الكلام درعاً له حارب من خلاله المنطق، فهو يدعي أن المنطق لا يمكن أن يصدر حكم امتناع «الدور» و تقدم الشيء على النفس إلّا إذا أدرك ماهية التقدم و التأخر، و برّر كيفية وجودها، و لأن المنطق ليس بمقدوره القيام بذلك فإن الحكم بامتناع الدور لا وجه له أيضاً و لا يخفى على الإنسان البصير مدى انعدام قيمة مثل هذه الأقاويل و الدليل على ذلك أن الحديث يدور في المنطق - كما اعترف بذلك الكاتب نفسه بكل صراحة - حول الأحكام الاستنتاجية و بناء على ذلك فإن بإمكان المنطق أن يبادر إلى إصدار الحكم بالامتناع بالنسبة إلى الدور الذى هو تقدم الشيء على النفس في نفس الوقت الذى يكون فيه عاجزاً عن بيان ماهية و كيفية وجود التقدم و التأخر. و الملاحظة التي تلفت الانتباه هي أن الكاتب و كما هو حال أي كاتب آخر

يتحدث في الرد على المنطق لاسبيل أمامه سوى أن يستخدم المنطق للرد على المنطق، و لذلك فقد لجأ إلى أسلوب استنتاجي للرد على المنطق الذي هو أسلوب استنتاجي أيضاً فيقول: من أجل أن يحكم المنطق ابتداء البداية و النهاية على بعضهما البعض بأسلوب الدور فإنّ عليه أن يوضح المقصود من البداية و النهاية و بما أنّه لا يستطيع أن يبين ماهية البداية و النهاية فإنّ الحكم بابتنائها على بعضهما بأسلوب الدور غير جائز.

و كما نلاحظ فإنّ ما يقوله هذا الكاتب في رد المنطق هو قياس منطقي بدوره فقد أراد أن يبطل القياس المنطقي بالقياس المنطقي، و قد وقع مولوي أيضاً في هذا الفخ في كتاب /التنوي و ذلك عندما أراد أن يبطل الاستدلال، و يعتبر أرجل الاستدلاليين خشبية، فقد قال في هذا الباب: «إنّ أرجل الاستدلاليين خشبية، و الأرجل الخشبية عاجزة تماماً» و كما نلاحظ فإنّ مولوي و في نفس الوقت الذي قال فيه كلامه شعراً، فإنّه بيّن في قالب قياس منطقي أيضاً على الشاكلة التالية: أرجل الاستدلاليين خشبية، و الأرجل الخشبية عاجزة تماماً، و على هذا فإنّ أرجل الاستدلاليين عاجزة. و هكذا فإنّ هذا المفكر الكبير توسل بالاستدلال نفسه من أجل الرد على الاستدلال، في حين أنّه يعلم جيداً أنّ مثل هذا العمل غير معقول، فلا يمكن غسل الدم بالدم. و يقول هو نفسه في موضع آخر من كتاب /التنوي «من المحال غسل الدم بالدم».

إنّ ما يمكن أن يبرّر كلام المولوي في هذا الباب هو أنّه لم يكن يقصد أن يتمسك بالاستدلال نفسه للرد على الاستدلال بل إنّ قصده كان نوعاً من التنبيه كي يؤثر هذا الكلام في المستمع، و يوقظه من نوم الغفلة. و استناداً إلى ما قيل يمكن القول إنّ الإنسان كائن منطقي بالذات، و لا يستطيع أبداً أن يعزل المنطق عن نفسه، و ينهذه جانباً حاله في ذلك كحال الشخص الذي يسعى لأن يقفز من فوق ظله من خلال تمارين صعبة و مجهدة، و لكن كل شخص يعلم أنّ قفز الإنسان من فوق ظله غير ممكن، و لا جدوى من المحاولات في هذا المجال و كأنّ إنكار المنطق لا يؤدي إلى نتيجة سوى الفرار من المعقول و يقال إنّ هايدجر المفكر الألماني الكبير يعارض المنطق و يقول: «المنطق عبارة عن تفسير التفكير باعتباره مظهر الوجود من حيث هو وجود مقترن بعمومية المفاهيم» و هو يرى أنّ المنطق هو نوع من التعبير الخاص عن الـ «لوغوس»^(٩) و مفهوم أرسطو عن اللوغوس صادر عن سوء تعبير عن المعنى الأصيل لهذه الكلمة التي كانت مصطلحة بين الحكماء الذين سبقوا سقراط، و لكنّ جميع هذه المآخذ قائمة على سوء استعمال اشتقاق الكلمات. فعلى الرغم من أنّ كلمة «لوجيك» الإفرنجية المعادلة للمنطق مأخوذة من «لوغوس» اليونانية إلّا أنّه ليس من الضروري أن يكون هذا الاشتقاق متعلقاً بمعنى المنطق.

و قد دافع هايدجر عن نفسه في مقابل هذا الاتهام الذي يدعي عدم المعقولة في الفلسفة إلّا أنّ هجومه على المنطق يوهن دفاعه، ذلك لأنّ المنطق هو على أيّة حال مقياس الفكر و في

المواضع التي لا يكون فيها هذا القياس ذا قيمة، فليس من المعلوم كيف سيكون وضع الفكر، و يرى الكثير من الباحثين أن نسبة المنطق إلى الفكر تشبه نسبة علم العروض إلى الشعر و علم النحو إلى الكلام. و بالطبع فإنّ هناك نقاشاً و بحثاً فيما إذا كان المنطق من جملة العلوم أم لا، فهناك أشخاص يرون أن المنطق ليس إلّا أداة الفكر، و يرى البعض الآخر أن المنطق من عداد العلوم، و مرتبط بالمعقولات الثانية، و يقوم استدلال هذا الطريق على أن المنطق لا يمكنه أن يكون آلة و أداة لاكتساب جميع العلوم، ذلك لأنّ الضروريات و البديهيات غير قابلة للاكتساب، و لا يمكن أن يعتبر المنطق أداة لتحصيل مثل هذه الأمور و سوف نتحدث عن هذا الموضوع في فرصة أخرى.

الهوامش:

١. تفسير بيان السعادة، حاج ملاسلطان محمد كتابادى، ج ١، ص ١٢٥.
٢. سوف نبحت في المستقبل قضية ان المدرك بالذات ما هو الا كيفية وجود الأنباء.
٣. الاسفار الاربعة للملاصدرا، ج ١، ص ١١٨.
٤. الاسفار الاربعة، طبعة طهران، ج ١، ص ١١٦.
٥. موريس كرنستن، جان بول سارتر، ترجمة: منوچهر بزرگمهر، ص ٧٧.
٦. الاسفار الاربعة، ج ١، ص ١١٧-١١٨.
٧. شرح رسالة الكليات للفخر الرازى، مطبعة خراسان، ص ١١٩.
٨. ملاحظات فلسفى در دين، علم - تفكر، آرامش دوستدار، ص ١.
٩. منوچهر بزرگمهر، فلسفه چیست؟، مطبعة الخوارزمي، ص ١٢٠.

النفس فى الأوبانىشاد

على نقى باقرشاهي^١

لا ريب أن الأوبانىشاد^(١) من أقدم الكتب التى بقيت لنا عن الأقوام الهندوأوربية. و هو فى الحقيقة الجزء الأخير من الفيدات، لذلك يسمى فيدانتا^(٢)، أو نهاية الفيدات، و يمثل لباب التعليمات الفيدية. و يصنف الأوبانىشاد على الكتب الرمزية، حيث يشير بأسلوب إيمائى إلى طريق المعرفة و سبيل نجاه الإنسان. المضمون الأساسى فى الأوبانىشاد هو الغور فى باطن الإنسان و اكتشاف أسرارهِ الداخلية، و بلوغ عالم التجرد و النجاه و الحرية. و فى حين تنكر المدارس الفلسفية البوذية جوهراً اسمه النفس، فيتحول الإنسان إلى سلسلة من الإدراكات و الأحاسيس تخلق تيار الحياة، يطرح الأوبانىشاد جوهراً اسمه النفس، و يرى الآتمان (atman) بمعنى ذات الإنسان و حقيقته. جاء فى الأوبانىشاد أن حقيقة وجودنا ليست سوى هذا الآتمان، و هدفنا النهائى معرفته و الطريق الوحيد الذى يرسمه حكماء الهندوس لذلك، هو معرفته عن طريق الذات.^(٣)

الآتمان (atman)

الآتمان فى الفيدات بمعنى الأنفاس أو النبض الذى يمثل جواهر الحياة، و يتحول تدريجياً إلى النفس أو الذات. و فى الأوبانىشاد أيضاً يرمز الآتمان إلى ذات الإنسان أو حقيقته، كما أن البراهمان (brahman) هو ذات العالم الموضوعى و حقيقته. و بسبب انطباق العالم الصغير على العالم الكبير، يعتبر الآتمان مساوياً و معادلاً للبراهمان الذى يشكل ذات العالم الموضوعى. و

١. أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، جامعة الإمام الخمينى الدولية.

لأجل أن يعبر الأوبانشاد عن ذات الآتمان و البراهمان قدر الإمكان، فإنه يتذرع بالأسلوب السلبي، أي يحاول تعريفهما بالصفات السلبية و يتجلى هذا الأسلوب السلبي فى عبارات من قبيل «إنه ليس هذا»^(٣) و الواقع أن الصفات الحقيقية للآتمان غير مصرّح بها فى الأوبانشاد، لذلك فالأفضل لأجل فهم حقيقة الآتمان مراجعة المحاورات التى يتضمنها الأوبانشاد، و منها الحوار بين پراجاپاتي (prajapati) و انديرا (indra)، و فيه يتم تعريف النفس فى أربع مراحل هى ١. النفس الجسمانية ٢. النفس الحسية ٣. النفس المتعالية ٤. النفس المطلقة. و الموضوع الذى يدور حوله الحوار، يعد ميثافيزيقياً أكثر منه سايكولوجياً^(٥).

جاء فى الأوبانشاد أن پراجاپاتي قال عن النفس (الآتمان): إن هذه النفس مزهة عن الذنب، عن الشيخوخة و عن الموت، و عن الغم، و عن الجوع و العطش، و هى لا تمنى شيئاً إلا ما يجب أن تحصل عليه. و لا تتصور شيئاً إلا ذلك الذى يجب أن تتصوره. إنه ذلك الذى يجب أن نفهمه و هى الموضوع الذى يبقى رغم كل التغيرات. إنه العنصر المشترك بين اليقظة و النوم، و الموت و الولادة الجديدة، و النجاة النهائية. إنها الحقيقة البسيطة التى لا يستطيع شىء القضاء عليها، و لا يطلها الموت، و لا تحطمها الرذائل، و من سماتها الدوام، و الاستمرار، و الوحدة، و الفاعلية الأبدية.

العالم الذى يكون كماله فى داخله، لا يتستى لأي شىء فى خارجه أن يقف قبالة. و يقول پراجاپاتي فى موضع آخر: نفس الإنسان هى عامل المعرفة (subject)، و لا تكون موضوعاً للمعرفة (object) على الإطلاق. الإنسان هو الذى يرى، و ليس الشىء هو الذى يُرى. ليس الإنسان مجموعة من الصفات اسمها «الأنا»، و إنما هو ذات وراء هذه الصفات. إنه عامل المعرفة على نحو حقيقي، و لا يكون موضوعاً للمعرفة إطلاقاً. معظم أجزاء الإنسان تكون موضوعاً للمعرفة، و ما يكون موضوعاً للمعرفة إنما هو من حصة غير الذات. و علينا تمييز الأجنبي على الذات الحقيقية^(٦).

جاء فى الأوبانشاد أن الآلهة و الديمونات (القوى غير المادية) حينما سمعت كلام پراجاپاتي هذا، فبعثت انديرا، و فيروكانا (Virocana) نياية عنها إلى پراجاپاتي، لتسألانه بعض الأسئلة عن النفس. و قبل پراجاپاتي الدعوة، و وافق على أن يعلمهما بعض الأشياء، لذلك طلب منهما النظر إلى الماء أو المرأة، لترى كل واحدة كم يظهر منها فى الماء أو المرأة. و قالتا إننا نرى كل أجسامنا، فقال پراجاپاتي أن هذه هى النفس أو الذات فتركتا پراجاپاتي فرحتين مسرورتين، واقتنعت فيروكانا أن النفس هى الجسم إلى الآلهة، لكن انديرا شكّت فى أن تكون تلك هى النفس الحقيقية، لذا رجعت إلى پراجاپاتي لتطرح عليه أسئلة أخرى، فقالت له هل تتجمل الروح حينما نجمل الجسم و نزيّنه؟ و إذا ما ارتدينا على أجسامنا ملابس فاخرة، فهل سترتدي الروح أيضاً هذه الملابس؟ و إذا ما كان الجسم نظيفاً، هل

ستكون الروح كذلك؟ وإذا أصيب الجسم بالعمى، هل تصاب النفس بالعمى أيضاً، أو إذا أصيبت إحدى العينين بالعمى، هل يعنى ذلك أن إحدى عيني الروح عميت هي الأخرى؟ و بعد أن أصفى پراجاپاتى لهذه الأسئلة حاول تقديم معارف أرقى عن الروح لإنديرا، فقال لها إن النفس أو الذات الواقعية هي تلك التي ترى الأحلام فى المنام.

يرى رادا كريشنان مؤلف كتاب «فلسفة الهند» الشهير، أن السبب فى اختيار پراجاپاتى رؤية الأحلام دون كل التجارب الذهنية الأخرى، هو ضعف ارتباط الأحلام بالبدن، فالنفس أو الذات تتمتع بقدر أكبر من الحرية أثناء رؤية الأحلام، ولا تنقيد بالمادة^(٧) والنفس هنا مأخوذة بتجاربها الذهنية المتغيرة خلال عام واحد. وهذه هي النفس أو الذات الحسية التي اعتبرتها إنديرا عرضة للتجارب و المتغيرات و التأثيرات الخارجية على الرغم من استقلالها عن الجسم، إلا أنها ليست قائمة بذاتها كما هو المفترض فى الأنا الحقيقية، أو الآتمان القائم بذاته. فالذات المقيدة بالزمان و التابعة للتناسل و الولادة لا يمكنها أن تكون أبدية. الذات التابعة للبيئة إنما هي حصيلة الزمن، و هي هائمة فى العالم Samsara (سامسارا). إنها عالم ناقص لا يتمتع بحريات لا حدود لها ولا قيود.

و تعود انديرا تارة أخرى إلى پراجاپاتى مطالبة بتعاليم أرقى و أسمى. فيقول لها أن الذات الحقيقية أو الروح هي الإنسان حينما ينام و يستغرق فى الهدوء التام، و لا يرى أى حلم أو رؤيا. كان پراجاپاتى واعياً لإشكال انديرا، أي أن الروح بما لا يمكن إحالته إلى مجموعة من الأحوال و الأوضاع، إذ ينبغى فى هذه الحالة التعبير عن حقيقة الذات الثابتة الدائمة. لذا ينبغي تفهيم انديرا أن متعلق التجربة بحاجة إلى موضوع دائمى، تنأتى من خلاله التجربة. و يذهب رادا كريشنان إلى أن پراجاپاتى يريد إثبات أن موضوع المعرفة (object) تابع لعامل المعرفة أو فاعلها (subject) و ليس العكس. فمن دون الذات، لن يكون العلم متاحاً و لا الفن و لا الأخلاق. إنما تكتسب الأشياء وجودها عن طريق فاعل المعرفة. أما فاعل المعرفة ذاته فليس واحداً من هذه الأشياء و قد أراد پراجاپاتى التوكيد على وجود كيان اسمه الذات أو النفس، يتم بالديمومة و الاستمرار بغض النظر عن التجارب و النوم و اليقظة. فحينما ننام و لا نرى حلماً، و لا تكون لنا أية تجارب، لا نستطيع القول بعدم وجود النفس أو الذات. و إذن، يحاول پراجاپاتى إثبات الأصالة المطلقة لفاعل المعرفة قياساً إلى موضوع المعرفة.

و السؤال الآخر لانديرا هو؛ هل تعد هذه النفس المتحررة من كل التجارب الجسمية و الأحلام، كياناً وهمياً غير واقعي، فإذا لم تكن النفس ذلك الشيء الذى يعلم و يشعر و تصدر عنه ردود أفعال، أفلا نكون قد سلبناه كل شيء، و لم نبق له أى قوام؟ فالفراغ من كل شيء ليس سوى العدم. و يضرب بوذا مثال الشجرة التي نأخذ منها الجذور و الساق و الأغصان و الأوراق، فلا يبقى من الشجرة شيء، أو البصلة التي نسلبها كل شرائحها، فلا يبقى شيء اسمه

البصلة. على أنّ إراجاباتي يسعى إلى إثبات هوية النفس، وأنّ هذه الذات لا تتأثر بالتجارب. سؤال انديرا هو؛ الذات التى لا تعلم أنّها موجودة، و لا تعلم بوجود شيء آخر، إنّما تسير نحو الفناء، و لا أرى فيها أي فائدة و يرد عليها إراجاباتي: «يا انديرا، هذا البدن فإن زائل و هو يسير نحو الموت، لكنّه مقرر روح لا تفنى و لا جسم لها».

يقول رادا كريشنان إنّ النفس أو الذات المصرّح بها هنا، ليست بالشىء الانتزاعي و إنّما هى وعي كلي فعال. إنّها شىء يشبه الذات، لكنّها متميزة عنها فى الوقت ذاته. إنّها عين و ذهن فى الوقت ذاته. و هى التى يتركز عليها علمنا بالعالم الخارجى. إنّها ليست أياً من الأشياء المحدودة و هى مع ذلك أساس كل تلك الأشياء المحدودة. النفس هى الكلّ الحالّ فى الأشياء و المتعالى عنها فى الحين ذاته. العالم كله فيها. جاء فى الأوبانيشاد أنّ الشمس و القمر عيناها و أطراف السماء الأربعة أذناها، و الرياح نفسها. و ورد فى موضع آخر من الأوبانيشاد أنّ هذه الذات أساس الكل الموجود فى كافّة الأفراد. فهى موجودة فى كل الأشياء و لها هيمنتها فى كل مكان. نسمّيها الأنفاس حينما تنفّس، و ندعوها الكلام حينما نتكلم، و يقال لها العين حينما ننظر، و الأذن عند ما نسمع، و الذهن حينما نتفهم. كل هذه تسميات لأفعالها و أنشطتها.^(٨)

فى أحد الأوبانيشادات باسم ماندوكيا أوبانيشاد، ثمة تحليل للنفس و الوعي، يفيد أنّ للنفس أربعة أحوال و أوضاع. الوضع الأوّل للنفس هو حالة اليقظة، حيث تعي فيه النفس العالم الخارجى و تكون تابعة للبدن مقيدة به. و الوضع الثانى هو الأحلام التى تلتد فيها النفس بالأشياء اللطيفة و تخلق لنفسها عالماً جديداً من خامات عالم اليقظة، و تسبح الروح فى هذا الوضع بحرية، و بدون أيّة تبعية للجسم. و الوضع الثالث للنفس هو النوم العميق الذى لا تكون للنفس فيه أحلام و لا تمنّيات. النفس فى هذا الوضع تتحد على نحو موقت بالبراهمان و تتناهى البهجة و الراحة و السعادة. إنّنا فى حال النوم العميق نخلّق فوق الآمال و الطموحات، و نتحرّر من المتاعب و الآلام الروحية.^(٩) و يعتقد الحكيم الهندوس المعروف شانكارا أنّ ظاهرة التشنية المشهودة فى الوضعين الأوّلين عن طريق الذهن، تختفي فى الوضع الثالث.^(١٠) و للأوبانيشاد إشارة إلى وضع رابع يعد أسمى أحوال الروح، و هو الوعي الشهودى المحض للروح، و الذى يرتفع فيه الكلام عن علم باطنى و خارجى. فى النوم العميق، ترتفع النفس إلى إقليم أرقى من الحياة المتغيّرة و تتحد اتحاداً تاماً بالبراهمان. و هذه حال تسمى توريا (Turiya). أمّا الوضع الرابع فلا تتمتع فيه النفس بوعي ذاتها و لا بوعي العالم الخارجى، و لا بوعي كليهما، فلا يكون لها إذ ذاك وعي محض، و لا يقظة مطلقة و لا عتمة قاطعة. إنّها فى الوضع الرابع متعالية لا يمكن

وصفها، و ذات محضة لوعي النفس، و هى كل العالم و السكينة الأبدية و السعادة المطلقة. إنها حينذاك واحدة فقط و ليست سوى الآتمان.^(١١)

البراهمان (Brahman)

البراهمان هو حقيقة العالم، كما أن الآتمان حقيقة الإنسان، و يرى حكماء الهند أن البراهمان و الآتمان شيء واحد. يقول داس غوبتا مؤلف كتاب تاريخ الفلسفة فى الهند إن الآتمان لا يوجد فى الإنسان و حسب، بل فى كل الموجودات فى العالم كالشمس و القمر، و هذا هو البراهمان.^(١٢) و يواصل أنه لا يوجد شيء خارج البراهمان و يكتب الحكيم الهندوس المعروف شانكارا حول البراهمان، أن مفردة البراهمان مشتقة من «برا» (bra) أي النمو و التمدد، فهى تشير إلى وجود غير محدود و اسم بلا رسم يختص بذات الخالق. و هذ العظمة و الشموخ الذى يتمتع به البراهمان، يدل من ناحية على طهارته و خلوده، و على وعيه و إدراكه لوجوده من ناحية أخرى.^(١٣) فالبراهمان هو تلك الحقيقة التى نسميها «الذات» أو «الضمير» (āman) فكل موجود يعلم بوجوده، و يدرك أنه موجود. و بالتالى، فالبراهمان هو مبدأ العالم الذى تصدر عنه كل الموجودات، و هو إلى ذلك ضمير وجودنا الذى نسميه الآتمان.^(١٤)

فى أحد الأوبانيشادات، وصف لحقيقة البراهمان ضمن حوار بين والد و ابنه كما يلي: يأتي ولد إلى أبيه يوماً ما، و يطلب إليه تعريفه بالبراهمان. و لأجل أن يشير الأب فى ابنه نوازح البحث و التحرى، يقول له: «الطعام و الأنفاس و العين و الأذن مصادر لمعرفة البراهمان» و يضيف: «الشيء الذى تصدر عنه كل الموجودات التى أن وجدت بقيت حية فيه، وإذا تحطمت عادت إليه، فاعرفه...» و بعد أن يتأمل الابن فى الموضوع يرى أن المادة لا يمكنها أن تكون علة علل العالم، ذلك أن العالم عنصر فان زائل، بينما البراهمان أبدى خالد، و لا ينساق وراء هذه التصورات الهشة إلا ذوي النزعة المادية. و عاد الولد إلى أبيه مطالباً بمعرفة الآتمان فيوصيه الوالد هذه المرة بأن يتحرى معرفة البراهمان عن طريق الرياضة و التقوى، فيشتغل الابن بتزكية النفس و ترويضها، و يبدو له أن الأنفاس الحياتية (prana) هى أصل العالم، و كل شيء ناجم عنها و عائد إليها. بيد أن الشكوك و الريب لم تفارقه بعد، فيرجع إلى الأب، و يكرّر سؤاله القديم و يرشده الأب إلى سبيل الرياضة و الزهد، فتكون النتيجة أن يشعر الابن بأن النفس و الذهن هى أصل العالم، غير أن هذا الشعور يؤول هو الآخر إلى التبدد و الاضمحلال. ثم يعنّ للغلام أن العقل هو أساس العالم و أصله، لأنه يتمتع بالقدرة على التصديق، فهو أصل الوعي البشري، و المهيم على كل المدارك الأخرى. على أنه يطمح إلى تخطى هذه النتائج، لذلك يعود إلى أبيه و معلمه طالباً مزيداً من المعرفة، فيدله تارة أخرى على طريق الزهد و الرياضة. فيصل الابن هذه المرة إلى نتيجة نهائية فحواها أن السعادة

اللامتناهية (ananda) التى تمثل المقام السرمدي غير المتغير و لا المتعَيّن للوجود (Turiya) هو الأصل الحقيقى للعالم، و الذات اللامتناهية للبراهمان. و لأنّ مقام اللامقام هذا يشهد كف الأضداد عن الصراع و الضدية، و ارتفاع الثنائيات و التعارضات، و حصول السكينة اللامحدودة فى أعماق وجود الإنسان فإنّ (آناندا) هى مصدر صور العالم، و منها تصدر كل الموجودات و تعود إليها، و شمس الحقيقة هذه و ضاء مشرقة فى سماء فؤاد الإنسان.^(١٥) على أنّ شانكارا لا يرى فى تفسيره للأوبانيشاد أنّ آناندا تعادل الآتمان، و يوضح أنّ مقام الآتمان منزّه حتى عن البهجة و السرور. الآناندا ضياء الحق و شعاعه، و ليست الحق ذاته، بينما يذهب مفسر آخر للأوبانيشاد هو رامانوجا إلى أنّ الآناندا تعادل مقام سرور الآتمان و بهجته.^(١٦)

البراهمان مطروح فى الأوبانيشاد بصيغتين: تارة يعتبر كونياً (Cosmic) شاملاً ينطوي على نعوت إيجابية، و يعد تارة أخرى غير كونى (acosmic) ليس له صفات و لا تعيّن و لا شكل محدد أو رسم. و كانت هذه التثنية أساس التمييز الذى قال به شانكارا لاحقاً بين الله و الحقيقة المطلقة، حيث سمى الأوّل البراهمان الأدنى (apara Brahman) أو الايشفارا (Isvara) و أطلق على الثانى البراهمان الأعلى (para Brahman) أو المطلق، فالله هو الجانب الشخصى للمطلق، و المطلق هو الجانب غير الشخصى لله. و المادة و النفس و الله ليست إلا مظاهر المطلق، لكنّ الحكيم الهندوس الشهير رامانوجا لم يستغ هذا التمييز، فهو يرى أنّ المطلق يساوي الإله الشخصى، و المادة و النفوس بمثابة أبداله. الله هو نفس الطبيعة و نفس النفوس. و يفسر رامانوجا البراهمان فى الأوبانيشاد: إنّ البراهمان يحوّل نفسه على نحو حقيقى إلى عالم المادة و النفوس، بينما يرى شانكارا أنّ البراهمان يظهر على نحو غير حقيقى (أي عن طريق الجهل) بصورة عالم المادة و النفوس، و لا ينكر وجود الإله الشخصى.

يعد البراهمان الكونى (Cosmic) علّة انبثاق العالم و بقائه و فثائه. و حسب هذه الرؤية، فإنّ كل العالم صادر عنه، و يعيش فيه و غارق فى داخله. أحد الأوبانيشادات يعتبره خالق كل شىء و عالماً بكل شىء و شاهداً باطنياً و ملاذاً لكل العالم. إله يعلم بكل شىء لكنّه يبقى غير معلوم و هو ليس روح الطبيعة و نفس كل النفوس و حسب، بل إنّ النفوس بدائله، و هو نفسها و روحها جميعاً.^(١٧)

الآتمان و البراهمان

أشير فى الأوبانيشاد أنّ الآتمان هو ذاته البراهمان.^(١٨) يقول شانكارا عن البراهمان: إنّ وجود البراهمان هو تلك الحقيقة التى نسميها الذات أو الضمير (atman)، لأنّ كل موجود يعلم بوجوده فى إطار العبارة «أنا موجود». إذن، فالبراهمان هو مبدأ العالم الذى تصدر عنه

كل الموجودات، و هو إلى ذلك ضميرنا الذي نسميه الآتمان، لذلك من أدراك كنه نفسه، فقد أدرك كنه حقيقة الوجود.^(١٩) ومفاهيم البراهمان المختلفة تتطابق تطابقاً تاماً مع مفاهيم الآتمان المختلفة. فمراحل اليقظة والأحلام والنوم و غياب النفس عن وعيها في الآتمان متميزة عن بعضها تماماً، و تتطابق تماماً مع مراحل البراهمان. وأعلى مراتب البراهمان هي الآناندا (ananda) التي تعادل في الآتمان المرتبة الرابعة وهي (Turiya) وفيها يتحد المدرك والمُدرك و الإدراك. و حينما نعتبر الآتمان و الشخص الواعي شيئاً واحداً، سيكون البراهمان و الايشفارا (isvara) بدورها شيئاً واحداً، إذ أن الايشفارا أسمى متعلقات الوعي الديني. و حينما يعد الآتمان و الذات الذهنية و الحياتية شيئاً واحداً، يُحال البراهمان أيضاً إلى روح العالم أو الـ (Hiranyagarbha) الواقعة بين الايشفارا و نفس الإنسان. إن ارتباط روح العالم بالعالم كارتباط روح الفرد ببدنه. والافتراض قائم على أن العالم له شعوره و إرادته. فالعالم الذي نعيش فيه له نفسه و روحه التي يشعر بها. و في الأوبانيشاد تعابير مختلفة للإشارة إلى هذه النفس العالمية، و تسمى أحياناً Karya Brahma أو أثر الله. و أثر الله هذا هو ذاته مجموعة الموجودات المخلوقة. فالوعي بكافة الآثار يمثل البراهما ذاته، و هو بدوره ليس سوى البراهمان. البراهمان هو ذلك الوجود البسيط المفرد صاحب الوعي الذاتي المطلق. إنه واحد لا اسم له. يسمونه أحياناً الخالق، و تارة يعتبرونه المخلوق و البراهما صادر عنه أيضاً. إنه حارس العالم الموضوعي و حينما نوحّد بين الآتمان و أبداننا، يتوحد البراهمان مع العالم (virat) و هذا الـ «Virat» هو الكل، أو قل كل الأشياء، إنه خلاصة جميع الموجودات، و هو الآتمان الداخلي أو الباطني لكل الموجودات. رأسه آگني (agni)، و عيناه الشمس و القمر، و الجهات الأربع أذانه، و الفيدا كلامه الصادر عنه، و الـ «Vayu» نفسه، و قلبه العالم كله و العالم منبثق من رجله. من يتشكل الجسم Virat من الأشياء المادية. إنه مظهر الباري، و جهات الإدراكات هي التي تشكله، و جسمه مكوّن من أربعة عناصر.^(٢٠)

و قد سجل رادا كريشنان التطابق التام بين البراهمان و الآتمان في المراتب المختلفة على النحو التالي:^(٢١)

البراهمان (العين)	الآتمان (الذهن)
١. العالم (Virat)	١. النفس الجسمية (Visva)
٢. نفس العالم (Hiranyagarbha)	٢. النفس الحياتية (taijasa)
٣. الوعي الذاتي (Isvara)	٣. النفس العقلية (prajna)
٤. آناندا (البراهمان)	٤. النفس الشهودية (Iurya)

الهوامش:

١. تتألف كلمة الأوبانشاد من ثلاثة أجزاء هي «أوبا» بمعنى القريب، و«نى» بمعنى الدانى، و«شاده» بمعنى القعود. و حسب ماكس مولر فإن المراد منه تعليمات شفوية يلقها المرشدون على طلبتهم القريبين منهم. و ينحاز فريق آخر من الباحثين إلى أن كلمة الأوبانشاد تعنى حقيقة الباطن و العلم الرمزى. و يعتقد «دوسن» أن الأوبانشاد جملة مواضع سرية و رمزية، و هذا الرأي الأخير يتسق مع لفظة «راهاسيا» بمعنى السرى أو الباطنى الذى نسبته الثقافة الهندوسية إلى الأوبانشاد و لايمكن تعلم معارف الأوبانشاد إلّا لمن تحلى بشيء من التقوى و العلم، و كان جديراً بحفظ جوهره العقل هذه. و يذهب شانكارا إلى أن الأوبانشاد مستقى من لفظة «ساد» بمعنى الغناء، فهو يرى أن الهدف النهائي للأوبانشاد إغناء الجاهل و تحطيمه، و مد جسور الفلاح و التحرر أمام نخبة مختارة (داريوش شايفگان).
٢. تتركب كلمة «فيدانتا» من لفظتى «فيدا» (Veda) و «انتا» (anta) بمعنى النهاية، و يراد بها التعاليم العرفانية للفيدات أو الأوبانشاد، ولو أخذنا كلمة الفيدانتا بمعناها الحرفى لكانت نصوص الأوبانشاد أو تصانيفه، و التى تقتل أرقى ما فى الأدب الرمزى الهندوسى، و هى طريقة دينية سرية ظهرت فى العهد الفيدي القديم و تبلورت بأسلوب مجازي فى صور رموز و كتابات، و تناقلتها الأجيال ككثرة ثمن من الحقائق الروحية و سعى العرفاء إلى كتم أسرارها عن المهلهة و الدخلاء. و رغم أن الأوبانشاد هو النواة المركزية لطريقة الفيدانتا، ولكن لم تتجلى الفيدانتا كروية فلسفية لأول مرة، إلا فى رسالة «براهما سوترا» المعروفة، و الذى يستفاد من كلمة فيدانتا اليوم هو المذاهب الفيدانتية الخمسة الكبرى التى أرساها مؤسسوها شانكارا ShanKara، و رامانوجا Ramanuja، و نيم باركا Nimharka، و مادها Madhva، و فالابالا Vallabala (داريوش شايفگان، الأديان و المذاهب الفلسفية فى الهند).
٣. داريوش شايفگان، الأديان و المذاهب الفلسفية فى الهند، ج ١، ص ٨٨٠.
٤. المصدر نفسه، ص ١٠٣.

5. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, v.I, p. 151.
6. *Ibid.*, p. 152.
7. *Ibid.*, p. 152.
8. *Ibid.*, pp. 153, 154., surendranathe Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, v.I, p. 46.
9. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, v.I., p.160.
10. *Ibid.*, p. 160.
11. *Ibid.*, pp. 159-160.
12. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, v.I, p.48.
١٣. الأديان و المذاهب الفلسفية فى الهند، ج ٢، ص ٨٠٨.
١٤. المصدر نفسه.
١٥. المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٥-١٠٦.
١٦. المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٧.
17. Chadradhar Sharma, *A Critieal Survey of Indian Philosophy*, p. 27.
18. Radhukrishnan, *Indian Philosophy*, v.I, p.169.
١٩. الأديان و المذاهب الفلسفية فى الهند، ج ٢، ص ٨٨٠.
20. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, v.I, pp. 170-171.
21. *Ibid.*, p. 172.

الدلالة و البيان

يوسف صمدي علي آبادي^١

فى دراسة لفريجة ظهرت عام ١٨٩٢^(١) أثار هذا المفكر الألماني فكرة حول الهويات التى قدم لمعالجتها نظرية حول الأسماء الخاصة أولت فيما بعد لتغدو فى أعمال نظير (برتراند راسل (1905, On Denoting) و (كارنب: 1956, Meaning and Neceisity) و(آلوترو تشرتش: 1956, Introduction to Mathematical logic) نظرية حول المعنى. و تظهر ببعض التغييرات فى أعمال مثل (استراسن: 1950, On Referring) و (جون سيرل: 1958, Proper Names) و (جون سيرل: 1969, Speech Acts) كزعم فحواه: أن معنى كل اسم يتحدد بواسطة مجموعة غير معينة من الأوصاف المعينة لا يتمتع كل واحد منها بموقع شديد الإلتقان. و هذا الزعم الأخير يُذكر بصدى لنظرية راسل ١٩١٨ (Lectures on Logical Atomism) يقول إن كل اسم خاص ما هو إلّا علامة رمزية لوصف أوعدة أوصاف معينة. و قد تعرضت هذه النظرية التى أخذت عنوان «نظرية فريجه - راسل» إلى نقد عنيف من قبل شائول كرييكى ضمن سلسلة محاضرات (1970, Naming and Necessity) و تمهدت الأرضية لظهور نظرية باسم «النظرية العلية للأسماء» تدعى إجمالاً أن الأسماء الخاصة تفتقر أساساً لأى معنى. و لا تمثل إلّا وساماً للشيء يلحق به عندما يراد تسمية ذلك الشيء. و تتعين طريقة إدراك مداليل الأسماء فى كل لغة عبر كينونة من يستخدم الأسماء فى نهاية سلسلة عليّة تبدأ بواقعة تسمية

هذه الأشياء. وما أريد مناقشته في هذه الدراسة هو مدى صحة هذه التأويلات التي دخلت على آراء فريجه؟ و إلى أي حد تستطيع الصعوبات التي تواجه هذه الآراء أن تفنّدها لصالح النظرية العلية للأسماء؟

ما هي المسألة المطروحة؟ تشيع بكثرة في الرياضيات الجمل المؤلفة بواسطة علاقة التساوى بين الأسماء أو العبارات المختلفة. فجميع المعادلات يعبر عنها بمثل هذه الجمل. و يصار عادة إلى إيضاح الشكل المنطقي لهذه الجمل على أساس علاقة هوهوية، العلاقة التي تربط كل شيء مع نفسه فقط. فتكون لدينا هوهويات لا تحتوى إلا على اسم واحد أو عبارة واحدة تتكرر على جانبي علامة التساوي، (واسمها هوهويات أحادية الأسماء) و يستنى التعبير عن شكلها بالجملة الصورية (ألف هو ألف) أو (ألف = ألف). و ما تعبر عنه هذه الجمل هو ما تدل عليه عبارة: (ألف) يساوي نفسه. و هذا ما يصدق على كافة الأشياء بكل أنواعها و صنوفها. و عليه فالهوهويات الأحادية الأسماء لا نتحفنا بأي معلومة جديدة عن أي شيء، و لا استعمال لها سوى التوسط للعبور من مقدمات البرهان إلى نتائجها. أمّا الهوهويات المشتملة على عدة أسماء (و أطلق عليها الهوهويات المتعددة الأسماء) و يعبر عن شكلها المنطقي بـ (ألف هو باء) أو (ألف = باء) فإن لها استعمالات عديدة إن في الرياضيات و إن في الحقول البحثية الأخرى، و في حال صحتها تضيف معلومة جديدة إلى معارفنا. فالقضية القائلة أن «دخو» محرر عمود «چرند و پرند» في صحيفة «صور إسرائيل» هو ذاته العلاقة اللغوي الإيراني «على اكبر دهخدا» صاحب كتاب لغتنامه و أمثال و حكم، و عبارة أن نجمة الصباح هي نفسها كوكب الزهرة، قضيتان تحتويان معارف تزيد معلومات من يعرف هذه الأسماء و لا يعلم ما بينها من علاقة، و السؤال هو: بين أي الهويات تقيم الهوهويات هذه علاقة تساوي؟ و جلى أن كلا سنخي الهوهويات لا يعبران عن تساوي الألفاظ في طرفي علاقات التساوي. فأحد مصاديق لفظة «الف» يختلف عن مصداقها الآخر من حيث المكان الذي يشغله، و من حيث الزمان الذي يستغرقه. كما تختلف لفظة «الف» عن «باء» شكلاً و إذن لابد أن يكون المراد من هذه الجمل على فرض صحتها هو تساوي الشيء الذي تدل عليه كل واحدة من الأسماء. و تساوي الشيء مع نفسه ليس بالمعلومة الجديدة، و بما يصدق على جميع الأشياء. إذن بماذا تتمايز الهوهويات المتعددة الأسماء التي قلنا إن لها قيمة معرفية بخلاف الهوهويات الأحادية الأسماء؟

إذا أفصحنّا عن المسألة بنحو أدق، ستتضح أبعادها أكثر. إن صحة الهوهوية المتعددة الأسماء ترخيص لاستبدال أحد طرفي علاقة التساوي بالطرف الآخر في الجملة الواحدة. و هذا ترخيص يبتنى على مبدأ ينسب للبينتنس يسمى «هوهوية الأشياء غير المتمايزة». و

العكس صحيح أيضاً. فحينما لا يختلف شيان عن بعضهما بأيّ صفة أو شيء، فهما شيء واحد. و عليه، ففي كل جملة تتضمن عبارة تدلّ على شيء، إذا استبدلت هذه العبارة بعبارة أخرى تدلّ على نفس الشيء، سيبقى مقدار حقيقة الجملة ثابتاً. فإذا كانت الجملة الأولى صادقة، بقيت بعد الاستبدال المذكور صادقة أيضاً. و إن كانت كاذبة، بقيت كذلك بعد الاستبدال. و الآن خذ إليك جملة «ألف = باء» وافترض أنها صادقة. إن التساوي بين ألف و باء كما مرّ بنا لا بدّ أن يرمى إلى وحدة مدلولهما، و عليه فكل ما يقال عن هذا الشيء بواسطة ألف، لن يختلف قيد أغلّة عن كل ما يقال عنه بواسطة باء. إن عدم التمايز الشيء للمدلول عن نفسه ترخيص لاستبدال أحد الأسماء بآخر في كل جملة تجمع بين هذه الأسماء. و جملة (الف = باء) إحدى هذه الجمل. إذن، يمكن في هذه الجملة استبدال أيّ واحد من ألفاظها بغيره، و ستكون نتيجة هذا الاستبدال جملات تقول إن (ألف = ألف) أو (باء = باء). وهكذا يستشف أن جملاً مثل (الف = باء) يتوجب في حال صدقها أن تكون حالة خاصة من قانون الهوية القائل $\forall x, x=x$ (كل شيء يساوي نفسه في كل شيء). و يمثل هذا القانون حقيقة منطقية. بمعنى أن نفيه يفضي إلى التناقض. و بهذا ينبغي أن تكون (الف = باء) هي الأخرى مصداقاً لحقيقة منطقية، و الحال أنها ليست كذلك. لأنّ نفي (الف = باء) لا يؤدي إلى تناقض. صحيح أن «دخو» هو نفسه «على أكبر دهخدا»، ولكن إذا قيل إن «دخو»، ليس «على أكبر دهخدا» فمع كذب هذه الجملة (بحسب معلوماتنا)، بيد أنها لا تمثل تناقضاً منطقياً.

النتيجة التي ينتزعها فريجة من برهان الخلف هذا، هي أن الأسماء الخاصة، أو الألفاظ الدالة بوجه عام، يجب فضلاً عن تشخيصها شيئاً معيناً كمُدلولٍ تدلّ عليه، أن تشمل على عامل آخر، بحيث يعزى تفاوت الأسماء (بالرغم من اشتراكها في المدلول) إلى تفاوت في هذا العامل. هذا العامل الآخر أسماء فريجة سنة ١٨٩٢ (Sinn)، و ترجم (Sense) إلى الإنجليزية. و ذكرت في شرحه تعابير نحو Connotation (المعنى الموحى) أو Intension (كيفية للبيان) أو حتى Linguistic Meaning (المعنى اللغوي). و في ترجمة فارسية لبحث فريجة عُدلت هذه المفردة بكلمة «المعنى»^(١) واقترحت لها أنا مفردة «الخبر» أو «المحتوى الخبري». و لا بدّ من اللامع إلى أن اختيار أيّ واحد من هذه المعادلات يستتبع مشكلات، تنجم عن هذه الاختيار أكثر من انبثاقها عن فكرة فريجة نفسه و طريقة علاجه للمسألة. لذلك اقترح هاهنا عبارة «الوجه البياني بالشرح الذي سأتى على ذكره، عسى أن تقترب أكثر إلى ما توخاه فريجة. و الجدير بالإشارة أن فريجة نفسه أبدى احجاماً ملحوظاً عن شرح رأيه و إيضاحه. ففي بحثه السالف الذكر اكتفى بعدة عبارات موجزة لبيان ما يرمى إليه. و كخطوة أولى نورد عبارته أدناه لمزيد من التعرف على مغزى فكرته في هذا الخصوص:

الوجه البياني لاسم خاص يفهم من قبل مَنْ له معرفة كافية باللغة أو المجموعة الكاملة من الألفاظ الدالة التي ينتمى إليها هذا الوجه. لكنّ هذا الأمر، على افتراض وجود شيء معين، لا يفصح إلّا عن جانب واحد من جوانب هذا الشيء.^(٩)

ويمكن ملاحظة هذا الوجه بوضوح في العبارات الدالة المتألفة من ألفاظ ذات معنى (واسمها الدالات المركبة). فعبرة مثل (محرر عمود چرند و پرند في صحيفة صورإسرافيل) على الرغم من أنّها ترمى إلى شخص محدد من بين كافة بنى البشر و تدلّ عليه، فهي تدلّ على جانب معين من سماته و خصوصياته. و بفهم ما ترمى إليه هذه العبارة نهندي إلى شخص معين دون غيره. و فيما يتعلّق بالألفاظ الدالة، التي إمّا تفنقّر لمعنى محدد، أو أنّ معناها اللغوي لا علاقة له بما تحدده و تشير إليه، لا يبدو وجود هذا الوجه جلياً سافراً. «دخو» نموذج لهذه الألفاظ التي اسمها (الدالات البسيطة). و في مقابل الدالات المركبة، لا يبدو أنّ الدالات البسيطة تنطوي على محتوى يهندي إليه عن طريق استيعابها. و بحسب رؤية بشأن الأسماء الخاصة أحرزت شياعاً ملحوظاً في الوقت الحاضر، تقوم الدالات البسيطة مقام «الوصمة» أو «العلامة» التي إذا ألصقت على شيء لازمته و اقترنت به. و هو اقتران إذا ظهرت فيه «العلامة» ذكّرت بالشيء و أحالت إليه ليس إلّا. إنّ براعة فريجة، على الرغم من شحة إيضاحاته، تكمن في أنّ يسحب الوجه البياني المشهود في الدالات المركبة، على الدالات البسيطة التي لا يلاحظ فيها وجه بياني. و نؤجل هنا التفصيل في ضرورة هذا السحب و التعميم لنلّمح أولاً إلى نقطة تساعد على وعي ذلك التفصيل.

نوع الهوية التي يتمتع بها الوجه البياني للاسم الخاص، و كيف يعمل في ملازمته للاسم، موضوعات مهمة لا تنتمى لجمال بحثنا الحالي^(٥) و السؤال الذي أريد أن أطرحه الآن هو؛ ما الخصيصة التي يتوفّر عليها الوجه البياني، بحيث يؤدّي التفاوت بين الوجوه البيانية المختلفة إلى أن تتحلّى الهوويات المتعددة الأسماء بقيمة معرفية، خلافاً للهوويات الأحادية الأسماء؟ للإجابة عن هذا السؤال استعين بمثال ساقه فريجه نفسه^(٦):

لنربط كل رأس من رؤوس مثلث إقليدي إلى وسط الضلع الذي يقابله عبر خط مستقيم. و لنسمّ هذه الخطوط الثلاثة a و b و c. وحينئذٍ يمكن السؤال؛ هل تنطبق نقطة تقاطع خطين من هذه الخطوط الثلاثة (a و b) على نقطة تقاطع أحدهما مع الخط الثالث (b و c) أم لا؟ الإجابة عن هذه السؤال تقتضى برهاناً، نزع أنّه متوفّر و يجب عن السؤال، بالإيجاب. إذن، ليست المعادلة (نقطة تقاطع a و b = نقطة تقاطع b و c) ممّا يعلمه الجميع بالبداهة، و إمّا يعلمها المطلعون على برهانها الخاص ممّا يوفر لهم معلومة إضافية، فبعد طرح المسألة في إطار مثلث خاص تُرسم خطوطٌ مستقيمة (a و b و c) بين رؤوسه و أواسط أضلاعه، تبدو كل واحدة من

العبارتين (نقطة تقاطع a و b) و (نقطة تقاطع b و c) دالة مركبة. و كل واحدة من العبارتين (التقاطعين) تحدد نقطة داخل المثلث، و تشير إلى طريقة تحديدها بشكل يختلف عن طريقة تحديد النقطة الأخرى. النقطة المنبثقة من إحدى العبارتين هي بالضبط ذات الشيء المنبثق من العبارة الأخرى، في حين أن وصف تلك النقطة من قبل عبارة، يختلف عن وصفها من قبل العبارة الأخرى. و كل واحد من هذين الوصفين يبتدى عبر الوجه البياني لعبارته. و بما أن كل واحد من هذين الوصفين يتخذ طريقاً خاصاً للوصول إلى شيء هو مدلول العبارتين المحددتين، يقرّر فريجه أن كل واحد منهما أسلوب للتعريف بذلك الشيء. و عليه، فإن أسلوب التعريف بالشيء المراد من الاسم الخاص يكمن في الوجه البياني للعبارة، و يظهر إلى النور بواسطة هذا الوجه البياني:

و الآن، من الطبيعي أن نرى لكل علامة (اسم، مجموعة كلمات، حبر على ورق) و فضلاً عن الشيء الذي تحدده هذه العلامة، شيئاً آخر يلزمها، اسميه (الوجه البياني) و يكمن فيه أسلوب التعريف. و في مثالنا يبدو مدلول (أو معنى) عبارتي (نقطة تقاطع a و b) و (نقطة تقاطع b و c) واحداً، أمّا الوجه البياني لكل عبارة فيختلف عن الوجه البياني للعبارة الثانية. و مدلول (معنى) نجمة المساء يساوي مدلول (معنى) نجمة الصباح، لكن الوجه البياني لكل واحد من هذين الوصفين يختلف عن الآخر.^(٧)

و هكذا يتضح دور الوجه البياني في عملية دلالة الألفاظ اللغوية:

إن التلازم المُقنّن بين العلامة و وجهها البياني و الشيء المراد، تلازم يوجد فيه وجه بياني معين يناسب العلامة، و يوجد شيء معين يناسب الوجه البياني.^(٨)

الوجه البياني واسطة تتكون إذا ما ارتبطت لفظة معينة باسم خاص. و الدلالة حكي على الوجه البياني، و الألفاظ ككائنات فيزيائية يتعدّر عليها النهوض بمثل هذه القابلية بمفردها. و بكلمة ثانية، الوجه البياني هو الدالة، و لا تتمكن الألفاظ من الدلالة إلّا بعد الارتباط بالوجه البياني. و هذه نقطة على جانب كبير من الأهمية، لأنها مصدر الكثير من المؤاخذات التي ترد على نظرية فريجه.

تكمن الفاعلية المميزة للوجه البياني في بناء علاقات الدلالة. و بحسب هذه الرؤية، فإنّ تشخيص الأشياء بواسطة الألفاظ، لا يتحقق إلّا عن طريق الوجه البياني. فيما أن الوجه البياني يكتنف أسلوب التعريف، و هذا الأسلوب بدوره، يعمل عن طريق وصف جوانب فريدة و خاصة في الشيء المدلول عليه، فمن الطبيعي أن نعتبر الوظيفة الأولى للوجه البياني تحديد الهدف الذي يرمى إليه الاسم الخاص. و بناءً على هذا الرأي، يتلازم الوجه البياني و الاسم الخاص تلازماً ضرورياً، و «يحدد» الأول الشيء الذي يرمى إليه الاسم من بين كل الأشياء

الأخرى (لم يتفق فلاسفة اللغة و المهتمون بتفسير آراء فريجه حول الوجه البياني، لم يتفقوا بشأن صحة انتساب هذا الرأي لفريجه. بل اختلفوا حتى بخصوص تفسير كلمة «بحدّ» و تشير هنا من بين مؤيدى هذا الانتساب إلى مايكل دامت^(١) وهانس سلوغا^(٢)، و من بين المعارضين إلى غرت ابغز^(٣)).

و نختتم نقاشنا في هذا الباب بنصّ آخر لفريجه (رسالة يناير ١٩١٤ إلى جوردين):
يمكن أن يتعيّن الشيء بأغواء مختلفة. و كل واحد من هذه الأغواء يمكن أن ينتج تسمية خاصة للشيء. ثم تكون هذه الأسماء المختلفة وجوه بيانية مختلفة، فمن غير البديهي أنه نفس ذلك الشيء الذي تعين بأغواء مختلفة.^(٤)

والآن، توفرت المقدمات اللازمة لإعادة بناء إيضاحات فريجه لفكرة الهوية. و يجب أن يكون قد تجلّى إلى الآن بأنّ فريجه يفترض دوماً أنّ التسمية عملية مهمة تهدف إلى إقامة و تسهيل الاتصالات اللغوية، و رفع العقبات التي تتور هذا السبيل، و ليست عملية للتسليّة أو الترف. و كما يتضح من النصّ الذي أوردناه، فإنّ وضع الاسم الخاص و دخوله إلى اللغة يبتنى على طريقة تمييز شيء عن الأشياء الأخرى، لم يكن (أي الشيء) في متناول اليد إلى حين وضع الاسم أولاً، و ثانياً لا يتضح من مجرد كونه في متناول اليد هل كان الشيء المؤمى إليه معيّنًا من قبل عن طريق آخر أم لا؟ و بهذا، لو وضعت عدّة أسماء متفاوتة في لغة ما لشيء واحد، و شاعت بين الناس، فلن يكون هذا التعدد في التسمية حالة ترفية لا ضرورة لها، و إمّا هي أمر ضروري لتعيين شيء نريد تمييزه عن غيره. يرى فريجه أنّ هذه المقدمات لازمة و كافية لاجلاء التباين بين الهويات المتعددة الأسماء و الهويات الأحادية الأسماء. و مرد ذلك إلى أنّ التباين في أسماء شيء واحد يُعزى دائماً إلى تباين في الوجوه البيانية لكل اسم. و التفاوت بين الوجوه البيانية يحتم ضرورة تبايناً بين طرق تعيين الشيء المراد من الاسم الخاص. و لمّا كان كل واحد من الطرق المختلفة لتعيين الشيء حصيلة توخى هدف معقول، فإنّ هذه الطرق لا تفصح عن أنّ الشيء المعين من قبل أحدها هو ذات الشيء المعين من قبل الآخر. فاتضح هذه الحقيقة يقتضي كشفاً مستقلاً لا يتأتى بمعرفة طرق تعيين الشيء. و لهذا عندما يتحقق مثل هذا الكشف، ستكون الهوية الجامعة لأسماء الشيء الواحد، قادرة على إضافة شيء لمعلوماتنا. و مثال الخطوط الداخلية للمثلث و نقاط تقاطعها تدلّ دلالة بيّنة على هذا المعنى. فإنّ يتقاطع خطان من هذه الخطوط الثلاثة في نقطة معيّنة هي ذات النقطة التي يتقاطع فيها أحد هذين الخطين مع الخط الثالث، قضية لا تعرف بمجرد طرق تعيين هذه النقطة من قبل الخطوط الثلاثة a و b و c، و إمّا تحتاج إلى برهان يشبها. و استيعاب هذا البرهان هو الذي يضيف شيئاً إلى معارفنا الهندسية. و كذا الحال بالنسبة لكل قضايا العلوم التجريبية.

فأن تكون أرض ما وراء النهر بقعة ما بين نهري سيحون و جيحون و تقع حالياً في أوزبكستان، أو أن تكون نجمة الصباح و نجمة المساء شيئاً واحداً ليس سوى كوكب الزهرة، هذه كلها معارف تأتت بالبحوث الجغرافية أو النجومية، و تعجز طرق تعيين الشيء المنظور عن إيجادها. و إذن، مع أن صحة الهويات المتعددة الأسماء لا تتاح إلّا بوحدة طرفي التساوي، و هي لا تختلف في هذا إطلاقاً عن الهويات الأحادية الأسماء. ولكنها تستعرض و تطرح فكرة لا تطرحها الهويات الأحادية الأسماء. و هذه الفكرة هي أن الطرق المختلفة المستعملة لتعيين الشيء، تقضى جميعها إلى شيء واحد. و معرفة هذه الفكرة لا تستحصل بمجرد معرفة تلك الطرق، و تستلزم أبحاثاً تتجاوز علم المعاني. و إذن، العلم بصحة الهويات المتعددة الأسماء يقتضى إضافة في المعرفة، بينما العلم بصحة الهويات الأحادية الأسماء لا يضيف شيئاً إلى المعارف السابقة.

و تتوجّب الدقة في أن النواة المركزية لهذه النظرية، هو ملازمة الوجه البياني للأسماء، الخاصة، و تحلّي الوجه البياني بخصيصة الانطواء على أسلوب تعريف الشيء المنظور. و أزعّم أن أحداً لم يُعنى من قبل بتقرير آراء فريجه على نحو متقن متماسك كما جاء في هذه الدراسة. و لهذا الأمر سببان: الأول أنني أعتقد بأنّ نظرية الوجه البياني على الرغم من تقاعس فريجه عن شرحها و تطويرها، لست صحيحة أساساً و حسب، بل و من أهم المكتسبات الفلسفية. فهي توفر أرضية صلبة لقيام مواقف واقعية و معالجة قضايا مشكلة لا على صعيد فلسفة اللغة فقط، بل و في مضمار فلسفة الذهن و الإدراك أيضاً. و السبب الآخر هو اعتقادي بأنّ توسل فريجه بهذه النظرية للبرهنة على التمايز بين الهويات الأحادية الأسماء و الهويات المتعددة الأسماء، و شروحه لهذا التمايز، لم تكن ممارسة علمية صائبة. لذا وجدتُ لزماً على رعاية كل مقتضيات الإنصاف لنقدها.

إن تهافت إيضاح فريجه للتباين بين أنواع الهويات، أثير على نحوين في الأعمال الفلسفية المعاصرة. فكريكي (Naming and Necessity) يتوكأ على هذا التهافت لتسوين زعمه القائل بعدم وجود وجه بياني أو عدم ملازمته للأسماء الخاصة خلافاً لما ذهب إليه فريجه. أمّا سيرل (proper Names) و (speech Acts) فيذعن للتلازم بين الأوصاف المعيّنة و الأسماء الخاصة (من أجل أن تكون ألفاظاً دالّة)، لكنّه يرى أن دورها في هذا الخصوص، يختلف عمّا قرّره فريجه. و ما أريد توكيده هو أن أياً من هذه المواقف و ما شاكلها لا يسوّغها تهافت فريجه في توظيفه نظرية الوجه البياني. فإذا كان فريجه قد أساء استخدام هذه النظرية – و هو ما حصل بالفعل – فهذا لا يدلّ على خطئها، و إنما ينبغي للتدليل على بطلانها تقديم براهين أخرى. فبراهين كريكى و سيرل لا تعد ناهضة بالمرّة.

ولكن لماذا نعد استخدام فريجه للوجه البياني الرامي إلى التفريق بين أنواع الهوويات متهاافتاً؟ السبب ببساطة هو أن من التبعات المباشرة لما قام به فريجه، إنه متى ما كان المدلول و الوجه البياني للأسماء الخاصة المتباينة فى كل حالة، متساويان تماماً، عندئذ سيزول الفارق بين الهوية الجامعة لهذه الأسماء و الهوية الأحادية الاسم. و كل من كريكي و سيرل، و حتى فريجه، يرون أن انهيار الفارق بين نوعى الهوويات المذكورة ناجم عن اعتبارها تحليلية. لكننى اتجّبت (عالمًا و عامدًا) استخدام التمايز التحليلي – التأليفي، لاعتقادي أن اشراك هذا التمايز فى هذه القضية لا يعجز عن اتحافنا بشيء و حسب، بل و يضاعف احتمال تضعف النظرية.

إذن، فالسؤال هو: كيف يمكن رفع التباين الفريجي بين الهوويات المتعددة الأسماء و الأحادية الأسماء؟ و الإجابة بسيطة جداً؛ فى كل الحالات التى تكون فيها الوجوه البيانية الملازمة للأسماء الخاصة المختلفة، فى الهوويات الصحيحة المشكلة من هذه الأسماء، واحدة غير متكررة. ولنفترض أن الصحيح الذى نعلمه عن زرادشت أنه كان نبياً فى إيران القديمة و مؤسس الديانة الزرادشتية، و من عائلة سيئته، و صاحب بعض اناشيدالغات فى الابتاق.^(١٣) و الآن خذ إليك هذه العبارة: (نبى فى إيران القديمة، من عائلة سيئته و مؤسس الديانة الزرادشتية و مؤلف بعض اناشيدالغات) إنها عبارة تصف أحوال شخص معين و تدلّ بذلك على فرد بعينه دون سائر الأفراد. و عليه فهمى من الناحية المنطقية اسم خاص. و الوجه البياني الملازم لهذا الاسم الخاص هو ما تعبر عنه هذه العبارة و تحكيه. و من ناحية ثانية يبدو نفس هذا الوجه البياني بالذات، الوجه الملازم لاسم «زرادشت»، و بالتالى فاسم «زرادشت» ينطبق بالضبط على ذلك الشخص المحدد الذى تدلنا عليه العبارة الوصفية السابقة. و الآن لاحظوا هذه الهوية: (زرادشت = نبى فى إيران القديمة من عائلة سيئته و مؤسس الديانة الزرادشتية و مؤلف بعض اناشيدالغات). إن طرفي التساوي هنا لهما وجه بياني واحد يدلّ على شخص واحد. و عليه، فهذه الهوية – حسب وجهة نظر فريجه – يجب أن تعادل هوية (زرادشت = زرادشت) من كل النواحي. و بما أن الهوية الأخيرة تفتقر لأيّ قيمة تعريفية، يجب أن تكون الهوية السابقة أيضاً مفتقرة لأيّ قيمة تعريفية، و الحال أنها ليست كذلك. إن صحة الهوية السابقة تستند إلى معطيات و حقائق تاريخية، يحقق لتوفر عليها إضافة فى معلوماتنا. أمّا (زرادشت = زرادشت) فمصدق للمبدأ المنطقي الهوي المفيد بأن كل شيء يساوي نفسه، و هذا ما لا يزيد من معلوماتنا شيئاً.

هذا البرهان لا يستلزم أن تفتقر الأسماء الخاصة للوجه البياني. و لا يقتضى فى حال كان لها وجه بياني، أن لا يكون لهذا الوجه دور كواسطة لازمة لإقامة الدلالة، و لا يفيد أن الوجه

البياني للدالات البسيطة، خلافاً للوجه البياني للدالات المركبة، يتكوّن من كمّ غير معين لأوصاف معيّنة لا تتناسب كلها لشيء محدد بالضرورة (كما يذهب سيرل). و الشاهد على هذا الزعم هو إمكانية بيان التفاوت بين الهوويات المتعددة الأسماء والأحواية الأسماء من حيث القيمة المعرفية، من دون إلقاء أيّ من آراء فريجه حول الوجه البياني و نوع ملازمته للأسماء الخاصة (المركبة و البسيطة). و للولوج في هذا البيان، نطرح أولاً السؤال التالي: حينما تعبّر (الف = ب) عن حكم صحيح، هل تعد (الف = ب) من الناحية المنطقية مساوية لـ (الف = الف)؟ الجواب بكل بساطة، لا. فالحكمان لا يتعادلان منطقياً، إلّا إذا اثبتنا أحدهما عن الآخر منطقياً وبالعكس. و بما لا جدال فيه أنّ (الف = الف) تثبّق عن (الف = ب)، لأنها حقيقة منطقية تنتج عن جميع الأحكام المنطقية (من غير الممكن أن يكون استنباط (الف = الف) من الأحكام المنطقية مغلوطاً). أمّا العكس فليس بصادق إذ أنّ (الف = ب) ليست نتيجة منطقية لـ (الف = الف). و مرد ذلك إلى أنّ (الف = ب) صادقة في الواقع الموضوعي، ولكن لا ضرورة منطقية مطلقة لصدقها. و عليه ربما توفّرت ظروف، غير التي توفّرت لحد الآن، لا تكون فيها (الف = ب) صادقة. و مثل هذه الظروف لا يمكن أن تتوفر مطلقاً لـ (الف = الف) لذا لا يمكن استنباط (الف = ب) من (الف = الف) بطريقة منطقية. و على ذلك لا يتبادل هذان النوعان من الهوويات.

ونثير فيما يلي سؤالاً آخر: هل تضيف (الف = ب) في حال صدقها معلومة إلى ما تفيد به (الف = الف)؟ إذا كان الجواب سالباً، تكون النتيجة أنّ هذين الحكمين متعادلان منطقياً. و بما أنّنا أثبتنا عدم تعادلهما، يلزم أنّ يكون الجواب على السؤال الثاني إيجابياً.

السؤال الثالث: ما هي المعلومة التي تفيدها (الف = ب) و لا تعبّر عنها (الف = الف)؟ الجواب هو أنّ الحكم الثاني صادق لأنّه مصداق لقانون منطقي صارم يقول $\forall X, X = X$. من جهة أخرى، يبدو الحكم الأوّل في ظاهره و صورته ناقضاً لهذا القانون الصارم، فعلى طرفي التساوي فيه ألفاظ متعددة متكررة. الحكم الثاني نتج صورياً عن استبدال لفظي للمتغير x في القانون المذكور. و بما أنّ هذا الاستبدال أخذ بنظر الاعتبار الترتيب المقرر في القانون، كان الحكم أحد مصاديق ذلك القانون الصارم. و لما كان القانون صحيحاً بلا قيد أو شرط، كان الحكم الحاصل (أو المصداق) صحيحاً على نفس المنوال. لكنّ هذا لا ينطبق إطلاقاً على (الف = ب) فإذا كان هذا الحكم الأخير صادقاً، فالسبب توفّر ظروف خاصة كان يمكن أن لا تجتمع و لا تتوفر عندها سيكون حكماً كاذباً. والحصيلة أنّ كل الحالات الصادقة المماثلة لـ (الف = ب)، إنّما تدلّ على توفّر ظروف و أحوال خاصة جعلت ما يبدو مجانباً للصحة في ظاهرة، صحيحاً صائباً في الواقع الموضوعي. و بالتالي فهذه الظروف و الأحوال الخاصة هي التي تفسّر

لنا الفارق بين الهوويات المتعددة الأسماء و الهوويات الأحادية الأسماء. فما تعبر عنه الهوويات الأحادية الأسماء، حكم صادق بغض النظر عن كل الظروف و الأحوال. أمّا الذي تعبر عنه الهوويات المتعددة الأسماء فلا يصدق إلّا بدعم من ظروف و أحوال خاصة. و إذن، الهوويات المتعددة الأسماء، إذا كانت صادقة، تتحفنا بمعلومة لا نعتز عليها فى المحتوى الذى تعبر عنه الهوويات الأحادية الأسماء.

وهذه نقطة ربما أمكن رصدها بشكل أفضل من زاوية أخرى. يقرّر مبدأ استبدال المتعادلات أن النصوص التى تُستبدل فيها ألفاظ تدلّ على هويات متعادلة تماماً، لا يطرأ فيها أيّ تغيير على وضع الفرد من حيث الحقيقة. و هذا مبدأ يصدق على هويات من طراز (الف = ب) فى حال صدقها. فباستبدال أى من طرفى التساوي بما يعادله، يبقى مقدار الحقيقة ثابتاً. على أن المسألة المهمة فى هذا السياق هى أن ترخيص هذا الاستبدال (أو مسوّغه) لم ينبثق عن صورة هذه الأحكام، بل عن افتراض صحتها. و هذا ما لا يكون إلّا بتوفّر ظروف و أحوال خاصة قد تتغير و تتحوّل و تأتى ظروف أخرى مكانها. أي من الممكن أن لا يتحقق هذا الافتراض، و عندها لا يصحّ الاستبدال. و لما كان ترخيص الاستبدال ناجماً عن الواقع الموضوعي و الظروف و الأحوال الخارجية، فإنّ تبديل الهوية المتعددة الأسماء إلى أحادية الاسم (بواسطة الاستبدال اللفظي المذكور) عملية منوطة بتلك الظروف و مشروطة بها. و عليه فإنّ نسبة هذا التبديل لا تسمح باعتبار الهوويات المتعددة الأسماء شكلاً من الهوويات الأحادية الأسماء لمجرد قابليتها للاستبدال. فمرد هذه القابلية إلى الظروف و الأحوال الموضوعية الخاصة التى كان يمكن أن تكون بشكل آخر. و إذا رمزنا لمجموعة الظروف التى جعلت (الف = ب) صادقة بالحرف (c) ستكون الشرطية (الف = ب \rightarrow C) حقيقة منطقية. هذه الحقيقة المنطقية تعادل هوية (الف = الف) بلا أيّ قيود أو شروط. و هكذا فالاستبدال الذى يميزه مبدأ لينتس لا يجعل حقيقة مشروطة مصداقاً لحقيقة منطقية على الإطلاق. و قد لا يلتفت البعض إلى هذه المسألة جرّاء إغفال الظروف الموضوعية التى لا تكون الهوية المتعددة الأسماء صادقة إلّا بمباركتها. و هذا هو الشرط اللازم و الضروري لارتفاع قيمة الهوويات المتعددة الأسماء إلى المستوى المنطقي الذى تتمتع به الهوويات الأحادية الأسماء.

كان قلق فريجه ناجماً عن أننا إذا لم نأخذ الوجه البيانى و ملازمته للاسم الخاص بنظر الاعتبار، سنستدرج بالضرورة إلى حيث يؤدي استخدام مبدأ لينتس إلى المساواة بين الهوويات المفيدة للمعرفة، و الهوويات الخالية من أيّة قيمة معرفية. و قد حاولت التدليل على أن هذا قلق غير مبرر إطلاقاً، و لا ينبجى إلّا عن وهم - إذ أن مبدأ لينتس بشأن استبدال الأسماء الخاصة بعد التأكد من صدق الهوويات المتعددة الأسماء، يعنى بمقدار حقيقة الأحكام قبل و بعد

الاستبدال. إنَّ عدم تضعُّع الحقائق بعد الاستبدال، لا يفيد أبداً تساوي الحقائق المشروطة و الحقائق غير المشروطة. فالحقائق المشروطة، و لكنها يمكن أن تكون كاذبة، لا تساوى طبعاً الحقائق غير المشروطة التي لا يمكن أن تكون كاذبة. إنَّ تحصيل حقيقة غير مشروطة عن طريق استبدال الأسماء في حقيقة مشروطة، لا يزيل الفوارق إطلاقاً، بل إنه أساساً ما كان ليتحقق لو لا توفر ظروف معيَّنة. و بهذا فالنتيجة الناجمة عن هذا الاستبدال نسبية، و لا تمس التفكيك بين الحقائق المشروطة و غير المشروطة. و هذه النسبية هي التي تفسر تساوي الهويات الصادقة المتعددة الأسماء، و الهويات الأحادية الأسماء. و لا حاجة في هذا التفسير للاعتصام بمعطيات علم معاني الأسماء الخاصة. و لهذا السبب تحديداً، لا يترك تهافت رأي فريجه في التمييز بين أنواع الهويات، أي تأثير سلبي على نظرياته في علم المعنى.

إنَّ اكتشاف مفهوم «الوجه البياني» و ملازمته للألفاظ من أجل أن تكون دالة على شيء، من أعظم المنجزات الفلسفية التي لم يوسعها صاحبها الأصلي شرحاً و تبياناً، ما ترك المجال واسعاً للخوض فيها و تطويرها و شرح حيثياتها.

يرى ارتور كوستلر في كتابة الشَّيْق «الماشون في النوم» إنَّ الكثير من الاكتشافات الرئيسية في تاريخ العلوم حصلت بالصدفة. أي أنَّ مكتشفها لاحظوها حينما كانوا يبحثون في قضايا أخرى، و لذا فهم يشبهون في مسارهم العلمي من يمشون في النوم. و سواء جارينا كوستلر في رأيه هذا أم خالفناه، لا سبيل أمامنا إلَّا تصديق فكرته بخصوص اكتشاف فريجه الفذ. فقد توصل الأخير إلى هذه النظرية التي تركها موجزة بسيطة، أثناء حلِّ إحدى المسائل و كطريقة لحلها. و الواقع أنَّها لم تكن قادرة على لعب أي دور في حل تلك المسألة. ففي الحدود الصائبة لفكرة كوستلر، يقارب أسلوب فريجه في اكتشافه هذا أسباب النجاح لدى أبرز الباحثين و العلماء المعاصرين. ولكنَّ بما أنَّه أخفق في حل المسألة التي أراد حلَّها بواسطة اكتشافه الخطير، و الذي لم يبادر إليه إلَّا لحلها، بقي هذا الاكتشاف في طيات النسيان و الإهمال. و قد حاولت تأكيد أنَّ المؤاخذات التي أطلقها منتقدوه على صعيد علم المعنى، انحازت في الغالب إلى المجالات التي لا يلعب فيها اكتشافه العظيم دوراً يذكر. أمَّا جنوحه هو إلى إمكانية حل المسائل المطروحة في تلك المجالات بالأدوات التي يوفِّرها اكتشافه، فما كان إلَّا وهماً غير محمود. أقول غير محمود لأنَّه أعطى الذريعة لنقادة كي ينادوا ببطلان نظريته، لمجرد أنَّها لا تلائم حل مسألة من المسائل. و لهذا يبقى المجال واسعاً لتنمية نظريته و تفصيلها و تكريس أبعادها العلمية الواسعة.

الهوامش:

١. صدرت ترجمتها الإنجليزية بعنوان *on sense and meaning* في:
- Geach, P. & Black, M, (eds): *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Blackwell, Oxford, 1952. pp. 56-78.
٢. فريهك. ١٩٨٨، ص ٢٦٧-٢٩٢.
٣. ارغنون، خريف و شتاء، ١٩٩٥، ص ٢٨٠.
4. Geach & Black (eds), *op. cit.*, p. 57 f
٥. اوردت بعض الإيضاحات في هذا المضمار في «لغة الحقيقة و حقيقة اللغة»، ارغنون، خريف و شتاء، ١٩٩٥.
6. Geach & Black (eds), *op.cit.*, P. 57
7. *Ibid.*
8. *Ibid.* p. 58.
9. *Frege: Philosophy of Language*, P. 227, & *The Interpretation of Frege's Philosophy*, pp. 249 f.
10. *Gottlob Frege*, pp. 153 f.
11. *The Varieties of Reference*, p. 17.
12. Beaney, M.(ed.), *The Frege Reader*, p. 321.
١٣. كما جاء في موسوعة معين للأعلام.

- Radder, H. [1997], *In and About the World: Philosophical Studies of Science and Technology*, Albany, SUNY.
- Shomar, T. [1998], *Phenomenological Realism, Superconductivity and Quantum Mechanics*, Ph.D. thesis, London School of Economics.
- Smith, F. G. & Thomson, J. H. [1982], *Optics*, London, ELBS.
- Tinkham, M. [1975], *Introduction to Superconductivity*, London, McGraw-Hill.
- Van Fraassen, B. [1980], *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon Press.
- Van Fraassen, B. [1985], 'Empiricism in Philosophy of Science', in P. Churchland & C. Hooker (eds.), *Images of Science*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Worrall, J. [1985a], 'Fresnel, Poisson and the White Spot: The Role of Successful Prediction in Theory-Acceptance', in *The Uses of Experiment*, D. Gooding, S. Shaffer and T. Pinch (eds.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Worrall, J. [1985b], 'Scientific Discovery and Theory Confirmation', in *Change and Progress in Modern Science*, J. Pitt (Ed.), Reidel.
- Worrall, J. [1989], 'Structural Realism: The Best of Both Worlds?', *Dialectica*, 43, pp 99-124.
- Worrall, J. [1994], 'How to Remain Reasonably Optimistic: Scientific Realism and the 'Luminiferous Ether'', in D. Hull et. al., *PSA*, Cambridge, *Philosophy of Science Association*.
- Zahar, E. [1980], 'Einstein, Meyerson and the Role of Mathematics in Physical Discovery', *British Journal for the Philosophy of Science*, 31, pp 1-43.
- Zahar, E. [1983a], 'Logic of Discovery or Psychology of Invention?', *British Journal for the Philosophy of Science*, 34, pp 243-261.
- Zahar, E. [1983b], 'Poincaré's Independent Discovery of the Relativity Principle', *Fundamenta Scientiae*, 4 (2), pp 147-175.
- Zahar, E. [1988a], *Einstein's Revolution: A Study in Heuristics*, Illinois, Open Court.
- Zahar, E. [1988b], 'Paradoxes in Poincaré's Philosophy', *Acheve d'imprimer sur les presses de l'Université de Nantes*, pp 99-124.
- Zahar, E. [1994a], 'Alpbach Portrait: Albert Einstein: Einstein the Essential Unity of Science and Philosophy', *Alpbach European Forum*, pp 99-124.
- Zahar, E. [1994b], 'Poincaré's Structural Realism and His Logic of Discovery', unpublished paper.

- Darrigol, O. [1992], *From c-number to q-number: The Classical Analogy in History of Quantum Theory*, Berkeley.
- Darrigol, O. [1995], *Classical Concepts in Bohr's Atomic Theory*, , Discussion Paper Series, London, The Centre for the Philosophy of the Natural and Social Science.
- French, S. & Kamminga, H. (eds.) [1993], *Correspondence, Invariance and Heuristics: Essays in Honour of Heinz Post*, Dordrecht, Kluwer Academic.
- Kitcher, P. [1993], *The Advancement of Science*, Oxford, Oxford University Press.
- Laudan, L. [1981], 'A confutation of convergent realism', *Philosophy of Science*, 48, pp19-49.
- Laudan, L. [1984], 'Explaining the Success of Science', in J. Cushing (ed.), *Science and Reality*, Notre Dame, Notre Dame University Press.
- Leggett, A. [1980], 'Macroscopic quantum systems and the quantum theory of measurements', *Supplement of Progress of Theoretical Physics*, 69, pp 80-100.
- Leggett, A. [1984], 'Shrödinger's cat and her laboratory cousins', *Con-temp. Phys.*, 25(6), pp 583-598.
- Leggett, A. [1985], 'Macroscopic quantum tunnelling and coherence: their significance for the foundations of physics, in H. Hahlbohm & H. Lubbig (eds.), 'SQUIDS' 85 *Superconducting quantum interference devices and their applications*', Berlin, Walter de Gruyter
- Liboff, R. [1975], 'Bohr's correspondence principle for large quantum numbers', *Foundations of Physics*, 5(2), pp 271-293.
- Liboff, R. [1984], 'The Correspondence Principle Revisited', *Physics Today*, February, pp 50-55.
- Psillos, S. [1994], 'A Philosophical Study of the Transition from the Caloric theory of Heat to Thermodynamics: Resisting the Pessimistic Meta-Induction', *Studies in History and Philosophy of Science*, 25, pp 159-190.
- Psillos, S. [1995a], 'Is Structural Realism the Best of Both Worlds?', *Dialectica*, 49, pp 15-46.
- Psillos, S. [1995b], 'Scientific Realism and the 'Pessimistic Meta-Induction'', unpublished version.
- Psillos, S. [1996], 'Scientific Realism and the 'Pessimistic Induction'', *Philosophy of Science (Proceedings of PSA)*, 63, pp S306-S314,
- Putnam, H. [1990], *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press.
- Putnam, H. [1975], 'Mathematics, Matter and Method', in H. Putnam (ed.), *Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press.
- Radder, H. [1991], 'Heuristics and the Generalized Correspondence Principle', *British Journal for the Philosophy of Science*, 42, pp 195-226.

14. Let us remember here that Zahar says that 'various components of a unified system are so closely knit together that a considerable departure of any one of them from the truth would have repercussions throughout the system' (1994a, 1).
15. For details about the correspondence between the quantum chaos and classical chaos see: Belot and Earman, forthcoming.
16. See Leggett 1980, 1984 and 1985.
17. Leggett claims that the situation in SQUIDs is a place where the quantum formalism is applied on a macroscopic level. He claims that in the case of macroscopic quantum tunnelling the experimental set-up can provide a way of testing quantum interference without being affected by the correspondence limit. He goes on to saying that the only way to do so is by looking into SQUIDs where he claims that the quantum mechanical effect can be detected. As I will show below this claim is questionable. Moreover, the new experiments in SQUIDs show that the superposition of the two currents manifests itself as a classical current outside the ring and we detect only one of the two currents at any time inside the ring.
18. As Anderson emphasises, the phase difference in this case has become a classical variable, and in any future experiment is interpreted as a classical one (Anderson 1987).
19. As we can see here Leggett's criterion for when we might be able to detect a macroscopic quantum effect would be questionable. This is because in the case of magnetic flux the equation of total flux would have a similar form, as that of the total current and the same analogy with the classical pendulum will be valid. Hence, the more complex representation of the weak link that is presented by the Leggett programme would not have the same weight that Leggett tried to attribute to. The quasi-classical representation would have the same form as that of the classical formalism. Thus why would we accept Leggett's suggestion that such a system is a quantum one on a macroscopic level that does not have a classical treatment?

Bibliography

- Anderson, P. [1987], 'The resonating-valence-bond state in La_2CuO_4 and superconductivity', *Science*, 235, pp 1196-1198.
- Bleaney, B. and B. Bleaney [1976], *Electricity and Magnetism*, Oxford, Oxford University Press.
- Brown, J. R. [1994], *Smoke and Mirrors*, Routledge, London.

Notes

1. See for instant his 1981 and 1984.
2. See for instant his 1980 and 1985.
3. See also Stathis Psillos 1994, 1995a, 1995b, 1996 for another way of vertical division.
4. Metaphysical realism claims that there is one structure of the universe of which our mind is a part, so that the mind, while trying to reveal this structure, will be governed by the same laws which it wants to reveal.
5. Methodological realism adds a further assumption to metaphysical realism that the structure of reality is an intelligible representation of that reality.
6. See Smith and Thomson 1982.
7. It is more accurate to say that Maxwell's theory rejected the idea of the light's need for an ether medium and assumed a totally different theoretical frame, that of saying that the light waves are electromagnetic waves that propagate through a field.
8. Some times these laws are stated using the concepts of refraction and reflection indexes. It will make no difference on calculations because these two indexes are defined using the refraction, reflection and incidence angels, nevertheless I prefer using the angles, because they are directly related to the phenomena.
9. For a more detailed discussion see my PhD thesis "Phenomenological Realism, Superconductivity and Quantum Mechanics", The London School of Economics, 1998.
10. It is important in this context to acknowledge that in certain cases with the development of the technical equipment and with the change of the theoretical understanding of certain observations the numerical value of the new form would not resemble the old value.
11. Many philosophical discussions had concentrated on the importance of a generalised correspondence principle, (See for instant Radder 1991 and 1997, French (ed.) 1991). I do not pursue the same line of argumentation. I will draw my conclusions out of the correspondence principle as applied and understood in physics.
12. Oliver Darrigol claims that this kind of correspondence is not what Bohr had in mind when he suggested the correspondence principle (Darrigol 1992 and 1995).
13. Of course this point can count also against the old correspondence principle of Planck (the first in our list) because it is build on the assumption that the limit is of Planck constant going to zero.

remotely related. We are not corresponding, let us say, quantum mechanics to classical mechanics, but in some cases we are relating current with torque. Now if they restricted the use of form correspondence to the related domains of applicability, then they would stand a better chance in fitting their correspondence with the cases in physics.

To conclude: Structural realism presented its version of the correspondence principle having in mind the aim of presenting an optimistic interpretation of scientific revolutions, that is to present a heuristic device which can secure mathematical continuity between the well supported structural forms of the old theories in the new ones. Now in the cases we have seen from the types of formal correspondence applied in physics, we see that there is a factor in each of them which is similar to factors in the structural realist definition of correspondence. Nonetheless, in all of the kinds of correspondence employed in physics we would find elements that would not support the kind of realism advocated by structural realism.

Now what we have here is a correspondence principle which is built precisely to match a certain type of understanding of realism. This sort of correspondence might succeed in explaining certain types of structural continuity in a way that would support the type of realism advocated by structural realism. But, as we saw, it would not match most of the types of correspondence used in physics. Furthermore, if we wanted to restrict ourselves to the cases where a structural realist correspondence might be applicable to accept the forms as representative of nature, we would find that we have very few cases.

Scientific practice might need different kinds of correspondence to achieve new relations and to relate certain domains of applicability to other domains. But is it a necessary claim for all kinds of realism to account for the developments in science? I do not think so. For I take theories as merely tools to construct phenomenological models that are capable of representing nature. In that case whether these theories correspond to each other in some limit or not will be irrelevant. Correspondence of theories concerns realists who think that fundamental theories represent nature and approximate its blueprint.

current to be mapped into a current equation, and hence the quantum mechanical density current is substituted by a classical current. Second, in the case of corresponding the current equation with the torque equation, form correspondence does not relate a new theory with an old theory where both theories have the same domain of application (with perhaps an extended domain of the new theory). Rather the correspondence is between the form of a new theory with a well-known form from an old theory whose domain has no relation with the phenomena under study. So in effect the form correspondence depends deeply on the idea of analogy between various parts of physics. This analogy is related solely to the type of behaviour the system under study might exhibit in fact.

Let me clarify this point. As Zahar declares, the new theory N had to explain the empirical success of the old theory O . Now assume O is successful in a domain D , and breaks down outside D . N is successful in the extended domain $D + D^*$. N ought to resemble O when limiting a certain parameter in N to zero. Here both N and O are related to the same domain D and its extension D^* . In the cases of form correspondence I have just discussed, the form $F1$ is a successful form in a model related to a domain $D1$; the form $F2$ is related to the phenomenon understudy in a different domain $D2$. There is no intersection between $D1$ and $D2$; i.e. $D2$ is not an extended domain of $D1$. For structural realism, although the terms in N might be interpreted differently than their interpretation in O , N and O are still related to the same empirical successes. $F1$ and $F2$, however, would have totally different empirical successes. Hence, it would no longer be considered as representing the underlying structure of nature. Therefore, it would not agree with the structural realist claims.

Form correspondence seems a suitable candidate for the kind of correspondence advocated by structural realism, since its main concern is with the form regardless of the content. Structural realism might accept a weaker version of the correspondence principle, such as form correspondence, since it still depends on the mathematical structure. But I do not think that they will accept that this kind of analogy can exemplify the important kind of correspondence that, in their view, supports realism. This is because the two parts of physics that the same form operates in are

where M is the moment of inertia, D is the viscous damping and τ is the applied torque.

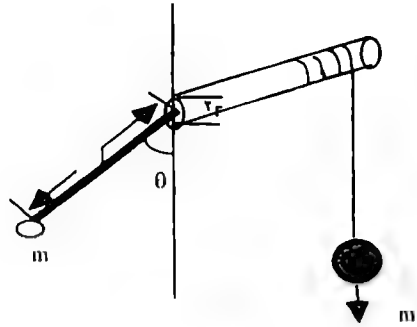


Fig 4

Both these equations have the general mathematical form:

$$Y = Y_0 \sin x + B \frac{dx}{dt} + A \frac{d^2x}{dt^2} \quad (18)$$

Now, from this accumulation of form correspondences it was possible to draw a quasi-classical picture of a quantum system (Josephson junction). Also we could anticipate a new limit in Josephson junctions, namely the critical current. The idea goes as follows. In the pendulum case there is a critical value that the applied torque has, after which the pendulum collapses. Similarly, in the Josephson junction case, if the current is higher than the value of the critical current, the system will not exhibit any tunnelling effect.

These two simple examples are among many similar treatments where form correspondence is applied in superconductivity and in SQUIDS.¹⁹ One might say that such a treatment is no more than a way to treat a phenomenon with any tools that can give us an accurate phenomenological model to represent it, whether it is classical or quantum.

Of course, this kind of correspondence is different from the concept of correspondence employed in structural realism for several reasons. First, in the case of Josephson junctions, form correspondence allows a density

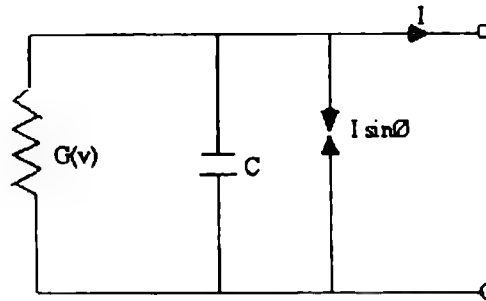


Fig. 3

Another form correspondence would be applied at this stage. In a classical circuit, as that of figure 3, when an external current (or external magnetic flux) is applied through the circuit, the total current 'I' is equal to the sum of the currents in the three branches:

$$I = I_c \sin \delta + \frac{V}{R} + C \frac{dV}{dt} \quad (15)$$

where R is the resistance, C is the capacitance, and V is the voltage.

Now, as Josephson proved, the relation between the phase difference and the voltage is given by $\frac{\partial \delta}{\partial t} = \frac{2e}{\hbar} V$, i.e. the voltage $V = \frac{\hbar}{2e} \frac{\partial \delta}{\partial t}$. Then by asserting that the Josephson junction would behave as a classical circuit (using the form correspondence), then the total current would be:

$$I = I_c \sin \delta + \frac{\hbar}{2Rc} \frac{d\delta}{dt} + \frac{\hbar c}{2e} \frac{d^2 \delta}{dt^2} \quad (16)$$

At this stage we have an equation that relates the current with the phase difference only without any direct reference to the voltage.¹⁸ The analysis continues to use another analogy that employs form correspondence. That is of comparing this form (16) with a form in mechanics. This would help us to understand more about the mechanism of the junction. Equation 2.16 is analogous to an equation of a pendulum in a situation as that in figure 4. The total torque τ on pendulum would be:

$$\tau = \tau_0 \sin \theta + D \frac{d\theta}{dt} + M \frac{d^2 \theta}{dt^2} \quad (17)$$

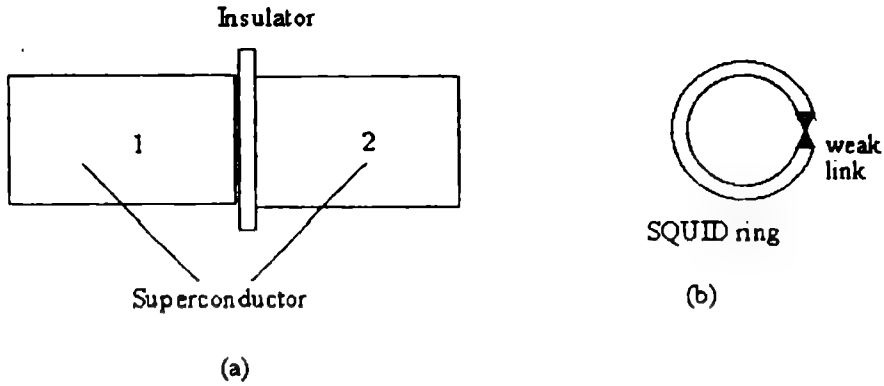


Fig. 2

By assuming that $\psi_1 = n_1^{1/2} e^{i\theta_1}$ and $\psi_2 = n_2^{1/2} e^{i\theta_2}$, where n_1 and n_2 are the density of electrons on the two sides of the junction, we can prove that the flow of the current probability density from 1 to 2 will depend only on the phase difference $\delta = \theta_2 - \theta_1$:

$$\mathbf{J} = J_0 \sin \delta = J_0 \sin(\theta_2 - \theta_1) \quad (14)$$

where J_0 is proportional to T . The important point I want to make here has to do with form correspondence. Equation 2.14 can be accepted as corresponding in form to a classical equation, $I = I_0 \sin \delta$, which is how current is treated in a classical circuit. Once we have done so, we no longer treat the Josephson junction as a quantum device, but as a part of a classical circuit. The Josephson junction (or alternatively the SQUID ring) can now be presented as a circuit with an equivalent classical electrical circuit (figure 3).

where k_B is Boltzmann's constant and ω_0 is the classical frequency of the system. If (A) is not satisfied the thermal disorder would blur the quantum mechanical effect. Such systems occur in superconductivity where the superconductor is placed in a very low temperature. Then the magnetic flux of a LC-circuit satisfies the Schrödinger equation; i.e. the magnetic flux is quantized. But even then it would be impossible to detect that the magnetic flux satisfies the Schrödinger equation. The reason lies in the form correspondence principle which guarantees that whenever the characteristic 'scale' V_0 of the potential energy is large compared to the spacing of energy levels, which in turn is approximately h times the characteristic frequency of classical motion ω_0 , then the predictions of quantum mechanics for quantities such as the mean position reduce to those of classical mechanics. (Leggett 1986, 592)

So, in order to detect a macroscopic quantum behaviour we need to go beyond the correspondence limit¹⁷. The key to the problem is to look at how superconductivity treats the Josephson junction.

A Josephson junction consists of two superconductors that are separated by a thin film insulator, as in figure 2a. (The weak link in a SQUID ring (as in figure 2b) can also be treated as a Josephson junction in a similar way.) Because the insulator is a thin film, we can expect that the superconducting current, which can be thought of as a fluid of pairs of electrons, can tunnel through it. According to Feynman's analysis of the junction, if Ψ_1 is the amplitude of finding an electron on one side, and Ψ_2 the amplitude of finding it on the other, the two amplitudes would be related as follows:

$$\begin{aligned} i\hbar \frac{\partial \Psi_1}{\partial t} &= \hbar T \Psi_2 \\ i\hbar \frac{\partial \Psi_2}{\partial t} &= \hbar T \Psi_1. \end{aligned} \quad (13)$$

where $\hbar T$ represents the effect of the electron-pair transfer interaction across the insulator. T is a measure of how many electrons might penetrate the insulator. If the insulator is thick, T will be equal to zero.

- 1) The correspondence is between a form in quantum mechanics with a classical form which expresses an ensemble of the n th harmonic frequency as a function of average system energy;
- 2) In the case of quantum chaos the form correspondence is not between an old theory and the new one but between both the old and the new with a third equation.

Structural realists might say that the third equation is part of a future theory that will accommodate both quantum chaos and classical chaos as limited cases. But such a claim is speculative and would not affect my type of argumentation because I accept only what is accepted already in physics.

Having criticised the use of form correspondence by structural realism, I need to stress that form correspondence can be a very useful heuristic device in constructing new models. What I have in mind is cases where the mathematical form of a certain phenomenon gets transformed into a phenomenon of a different domain. I will try to examine in some detail a case in superconductivity and show how a form correspondence principle applies to this case.

7. Superconductivity and the form correspondence

The main thrust of form correspondence, in the case of superconductivity, is the claim that it is possible to put a quantum formula into classical equations if we can change the quantum formula in the limit into a form where it looks similar to a classical form¹⁶. I will here discuss the key link between quantum and classical descriptions in superconductivity: Josephson junctions, which are an important factor in building SQUIDS (superconducting quantum interference devices).

First, a necessary requirement for a system in superconductivity to count as a quantum mechanical system on a macroscopic level is that the temperature T should be low enough to satisfy the inequality

$$k_B T \ll \hbar \omega_0 \quad (\text{A}),$$

Let us look next at another interesting case of form correspondence which complies with the structural realism criteria (that the domain of the new theory is an extended domain of the old one), but which seems to be in conflict with the structural realism understanding of the correspondence principle. This case is from corresponding quantum chaos to classical chaos. The argument runs as follows. Classical chaos exists. If quantum mechanics is to be counted as a complete theory in describing nature, then it ought to have a notion which corresponds to classical chaos. That notion can be called quantum chaos. What theoretical physicists did at this stage was to think about ways that resemble a chaotic behaviour in quantum systems. They came to accept that certain systems behave chaotically. Now, it turns out that, according to our knowledge of classical chaos and of the new quantum formalism of the so called quantum chaotic systems, a direct correspondence between the notion of chaos in quantum mechanics and that of classical mechanics does not exist.

The way out was to accept a kind of form correspondence. How? Because it was impossible to find a parameter in the quantum chaotic system such that when limiting it to zero (or to infinity), the results resemble the form of classical chaos, the physicists tried to find a first approximation type of correspondence. They tried to limit both systems to a third and mutual form. The classical chaos goes in a certain limit to the form ϕ , and quantum chaos goes also to the same form at the same limit:

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \text{classical chaos} = \phi$$

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \text{quantum chaos} = \phi$$

Hence because both chaotic systems, the classical and the quantum, tend to the same form at the same limit then they correspond: a certain kind of form correspondence is satisfied. This is a form correspondence between both classical and quantum to a third form, but because we only have classical and quantum theories, the physicists involved argue, then the correspondence is from one to the other¹⁵.

Taking these points into consideration, this kind of correspondence does not support the structural realism correspondence either. Because:

prove that the classical frequency and the quantum frequency have the same form. So,

if ν_Q denotes quantum frequency, ν_c classical frequency, and E energy, then form correspondence is satisfied if $\nu_c(E)$ has the same functional form as $\nu_Q(E)$ (Liboff 1984, p 52).

In the special case of the particles in a box, Liboff (1975) shows, by using a dipole approximation, that the quantum transition between state $s + n$ and state s where $s \gg n$, gives the relation:

$$\nu_Q^n(E) \approx n(E / 2ma^2)^{1/2}. \quad (11)$$

He also noticed that if we treat the same system classically (particles of energy E in a cubical box), the calculation of the radiated power in the n -th vibrational mode is given by the expression:

$$\nu_c^n(E) = n(E / 2ma^2)^{1/2}. \quad (12)$$

Both frequencies have the same form, even if one is characterising quantum frequency while the other the classical, and even if their experimental treatment differs. Hence, the Form Correspondence Principle is satisfied.

Despite the fact that this seems to be a strong case for structural realism because of similar equations, there are deep problems even here. An important objection that would affect the idea of correspondence as represented by structural realism is that in the classical case E denotes the average energy value of an ensemble of n th harmonic frequency, while in the quantum case it denotes the eigenenergy of that level. Also, in the quantum case the energy is discrete, and the only way to assert that the quantum frequency yields the classical one is by saying that when the quantum number is very big the number of points which coincide with the classical frequency will increase, using the dipole approximation, which asserts that the distance between the points in the quantum case is assumed small. Hence the quantum case does not resemble the classical case as such but it coincides with the average of an ensemble of classical cases.

it out of the structural realism account of correspondence. Structural realism asserts that the role of the correspondence principle is to show the connection between the new structure and the old structure of the two successful theories in their domains of application. The fact that the two limits, $n \rightarrow \infty$ and $h \rightarrow 0$ turn out not to be universally equivalent means that the new structure would not retain the old structure in both limits. Therefore, it fails to correspond two “real” structures to each other. Hence, one of the two highly successful structures is bound to be not even an approximately true representation of nature. This would not be in agreement with what structural realism wants of the correspondence principle. That is because: 1) the new structure should yield the old one at the limit(s), and 2) the structure expresses real relations between objects, therefore 3) if the two limits do not give the same structure, then there exists more than one real relation between the same objects \Rightarrow (contradiction).

So, if we want to think about frequency correspondence from a structural realism point-of-view, it runs into two sorts of problems. First the acceptance of a constant to vanish, and second the disagreement between limiting the same structure to the old one by using two different accepted limits, i.e. $n \rightarrow \infty$ and $h \rightarrow 0$ are not universally equivalent. Hence it would not support a realist interpretation of the structure as a representation of the underlying blue print of nature.

6:4 Form correspondence principle

The last type of correspondence is the Form Correspondence Principle, which claims that we can obtain correspondence if the functional (mathematical) form of the new theory is the same as the old theory. This kind of correspondence is especially fruitful in particular cases where other kinds of correspondence do not apply. Let us take the example used in frequency correspondence (quantum frequency). As we saw, in the case of the particle in a cubical box the outcome of $n \rightarrow \infty$ does not coincide with the outcome of $h \rightarrow 0$. Hence the two limits fail to achieve the same result. In cases like this form correspondence might overcome the difficulties facing frequency correspondence. The aim of form correspondence is to

Structural realism would need to take that $n \rightarrow \infty$ and $h \rightarrow 0$ as universally equivalent, which means that the results obtained from limiting n to infinity should be the same as the results obtained from limiting Planck's constant to zero¹⁴. This is so because the limits are applied to the same structure and this structure would need to resemble the same classical structure in order to accept that this classical structure represents true relations in nature.

But $n \rightarrow \infty$ and $h \rightarrow 0$ are not universally equivalent, because at least in the case of the quantum frequency (Liboff 1975 and 1984), the limit $n \rightarrow \infty$ does not yield the classical one, while the limit $h \rightarrow 0$ does. What occurs here is that, in certain quantum systems, when we take the limit of a system when $h \rightarrow 0$ and take the limit of the same system when $n \rightarrow \infty$, we will find that the two results are not universally equivalent. In some cases in quantum mechanics, like a particle trapped in a cubical box, the frequency in the high quantum number domain turns out to be displaced as:

$$\nu_q^{n+1} = \nu_q^n + h/2md$$

where m is the particle's mass and d is the length of the box. Such a spectrum does not collapse toward the classical frequency in the limit of large quantum numbers, while the spectrum of the particle does go over to the classical continuum in the limit $h \rightarrow 0$.

In the case at hand, although the quantum frequency resembles the classical frequency in the classical limits in most of the cases, it does not in some cases because the empirical set-up of the case would mean that a correction term is needed to present the quantum frequency. This correction term contains Planck's constant, but is not related to the quantum number. Hence in such cases the two limits will not yield the same result.

In general if we apply the limit $h \rightarrow 0$ to the equation $\nu_q^{n+1} = \nu_q^n + h/2md$, then the correction term $h/2md$ would vanish and the quantum frequency will yield the classical frequency. But if we apply the limit $n \rightarrow \infty$ then the correction term $h/2md$ would not vanish. Hence, the outcome structure of applying the two limits is not the same structure.

The mere fact that the frequency correspondence fails to account for some cases between quantum mechanics and classical mechanics would rule

correspondence principle)¹². This claims that the classical results should emerge as a limiting case of the quantum results in the limits $n \rightarrow \infty$ (the quantum number) and $h \rightarrow 0$ (Planck's constant). Then in the case of frequency the quantum value should be equal to the classical value, e.g. $\nu_Q = \nu_C$. In most cases in quantum mechanics we find that the quantum frequency would coalesce with the classical frequency in the limit $n \rightarrow \infty$ and $h \rightarrow 0$.

This kind of correspondence might also generate problems for structural realism. One obvious problem relates to the assumption that Planck's constant goes to zero. What is the meaning of saying that 'a constant goes to zero'?¹³ A constant is a number which has the same value at all times and having it as zero is contradictory, unless it is zero. Zahar might reply by saying that in correspondence we ought to take the real limiting value and not the abstract one. In the case of relativity the limit "c goes to infinity" is an abstract one and the real limit should be "v/c goes to zero". In the case of quantum mechanics to classical mechanics one might say that we ought to take the limit $n \rightarrow \infty$ as a better one than $h \rightarrow 0$. The point here is that values like c and h are constants and would not tend to go to zero or to infinity, but n and v/c are variables - $n = (0, 1, 2, 3 \dots)$ and v/c varies between 0 when $v = 0$ to 1 when $v = c$. This point will not help structural realism because it needs both limits to yield the classical equations, as I will argue below.

Another objection might be that the value of h should be neglected because even if we considered it, it would not affect the outcome. It is important to notice here that the choice of the limits is related to our previous perception of the relation between the new and the old theory. In the case of quantum and classical it tends to say that in the large quantum number the quantum system can no longer be perceived as a quantum system. The other limit is that of assuming Planck's constant to go to zero because at that limit when Planck's constant would not affect the system then the system is not quantum anymore. Nevertheless, this kind of correspondence would continue to have a problem, because in some cases the limit $n \rightarrow \infty$, as we will see below, would not resemble classical mechanics.

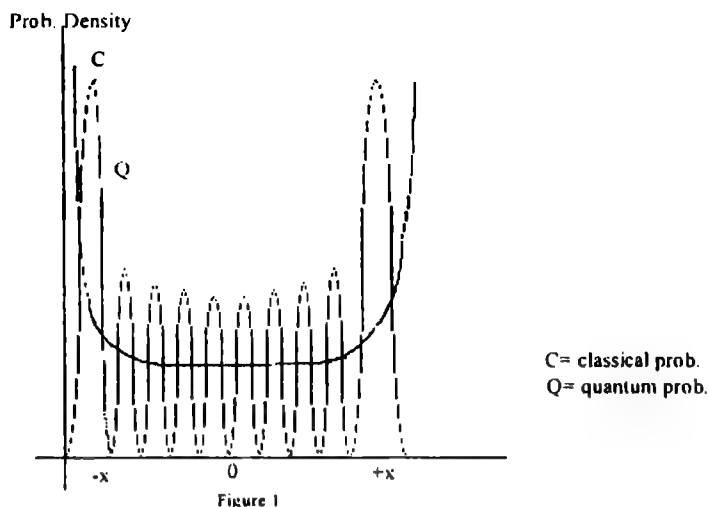


Figure 1

Structural realism argues that by the correspondence principle, the new theory ought to retain the structure of the old theory. But in the case of the configuration correspondence principle, the new equation does not retain the exact structure of the old. As it can be seen from equations 9 and 10 the average value of P in the new theory coincides with the value of P in the old theory, i.e. the structure of the old theory was not retained.

Hence, this kind of correspondence will not serve the purposes of structural realism. Let us remember that structural realism concentrates on the mathematical forms rather than on the numerical values. In this case, the average of the probability density in the limit of large quantum number coincides with the classical probability. This coincidence is merely numerical. If the old and well-supported form is not preserved via correspondence then this kind of correspondence is no good for structural realism. For that we would need to show that the limit of quantum probability density is the classical probability and not that the limit of the average of quantum probability coincides with the classical probability.

6:3 The frequency correspondence principle

The third type of correspondence is that known in quantum mechanics' books as the Bohr Correspondence Principle (or Frequency

The old correspondence principle secures continuity at the conceptual level as well. Hence, it is not a paradigm case for structural realism because structural realism maintains that such approximation between the new and old theory at the conceptual level can generally only be accepted "by stretching the admittedly vague and therefore elastic notion of 'approximation' beyond breaking point" (Worrall 1989, 107).

6:2 Configuration correspondence principle

This claims that the quantum laws correspond to the classical laws when the probability density of the quantum state coincides with the classical probability density. Take, for example, a harmonic oscillator that has a classical probability density:

$$P_c(x) = \frac{1}{\pi \sqrt{x_0^2 - x^2}} \quad (9)$$

where x is the displacement. Now if we superimpose the plot of this probability with that of the quantum probability density $|\psi_n|^2$ of the eigenstates of the system and take (quantum number) $n \rightarrow \infty$, we will obtain figure 1 below. As Richard Liboff, a leading expert in the field, notes Clearly, the classical probability density P_c does not follow the quantum probability density $|\psi_n|^2$. Instead, we see that it follows the local average in the limit of large quantum numbers n :

$$P_c(x) = \langle P_Q(x) \rangle = \langle |\psi_n|^2 \rangle = \frac{1}{2\varepsilon} \int_{x-\varepsilon}^{x+\varepsilon} |\psi_n(y)|^2 dy \quad (10)$$

the interval ε decreases with increasing quantum number n (Liboff 1984, 52).

1906 that by taking the limit of Planck's constant as it goes to zero, such a connection could be maintained. Bohr introduced another limit, that of the quantum number becoming very large to the extent that the quantum system would not anymore be counted as quantum and the classical picture would emerge. Nevertheless, in the current status of the quantum theory we would find four kinds of formal correspondence between quantum and classical mechanics.

6:1 The old correspondence principle

Planck formulated the correspondence principle for the first time in 1906:

$$\lim_{h \rightarrow 0} [\text{Quantum physics}] = [\text{Classical physics}]$$

He demonstrated that the radiation law for the energy density at frequency ν :

$$u(\nu) = \frac{8\pi h\nu^3}{c^3(e^{h\nu/kT} - 1)} \quad (7)$$

corresponds in the limit $h \rightarrow 0$ to the classical Rayleigh-Jeans law:

$$u(\nu) = \frac{8\pi kT\nu^2}{c^3} \quad (8)$$

where k is Boltzmann's constant, T is the temperature and c is the speed of light. This kind of correspondence entails that the new theory should resemble the old one not just at the mathematical level but also at the conceptual level as well. Let us remember that this kind of correspondence was important for Planck to assert the relation between his 'radical' assumption of discrete energy levels that are proportional to the frequency, and the classical theory. Hence, Planck insists that the terms in the new equation refer to the very same classical properties.

- 4) Hence, the correspondence principle works on the meta-level from the old theory to the new theory.

Such a position appears to accommodate the two main arguments in the realism/anti-realism debate on its side. That is, by differentiating the structure of the theory from its content, it succeeds in holding onto a realist position which claims that the structure of the theory capture the structure of reality. But it also accepts the argument from scientific revolutions by assuming that although the structure survives scientific revolutions through the correspondence principle, the content is nevertheless reinterpreted. But can such a position be mapped onto scientific practice?

First: the position, in a way, goes too far in putting the emphasis on the mathematical structure. This does not leave any weight for the interpretation of that mathematical structure. But theories need this interpretation to provide any kind of relation to reality. Hence, the mathematical structure is not sufficient to represent nature. Strong emphasis on the mathematical structure leads to loose relations to nature. In addition this is not what happens in physics. In most cases in physics the theoretical forms give a story that gives an account of why the mathematical structure ought to be accepted. This story is important in judging the acceptability of any model as a real representation of nature.

Second, to secure structural continuity between the old and the new theory, at least in a certain limit, structural realism relies on the correspondence principle. The correspondence principle acts as a heuristic devise to make sure that the well-confirmed structures are preserved. But, being totally formal, the structural realists' definition of the correspondence principle does not comply with physics¹¹. The aim of next section will be to further illustrate and support this point.

6. Formal correspondence

Consider quantum mechanics and its correspondence to classical mechanics. The leading figures who introduced this notion of the relation between the emerging new theory in physics and its counterpart in the traditional perception of physics were Planck and Bohr. Planck stated in

certain limit. So, we try to find N by assuming O with some other scientifically plausible premises (P), such that $(O \text{ and } P) \rightsquigarrow N$. Hence Zahar's final remark "thus we overthrew Newton's law of motion ... by a proof involving the correspondence principle applied to that same law."

Because structural realists think of structural continuity as a continuity at the mathematical level, they need only to make sure that, in theory-change, the mathematical equations of the old and highly successful theory are preserved at least under limiting conditions. In their view, this preservation of the mathematical structure secures the empirical success of the old theory, since the mathematical structure represents nature. Hence, by securing mathematical or structural continuity between the old theory and the new one, the empirical success of the new theory, at least in the old domain, is supposed to be guaranteed. This kind of correspondence is known as formal correspondence. Other kinds of correspondence such as numerical correspondence and conceptual correspondence do not interest structural realism. This is simply because the conceptual continuity between the old theory and the new one is merely a bonus, and the numerical continuity is preserved via the structural continuity, or this is at least what structural realists might claim.¹⁰

So, structural realism makes the following assumptions about the correspondence principle:

1) The correspondence principle is, as Zahar puts it:

Let $\varphi = 0$ denote a known law which is to be modified; the correspondence principle could read as follows: 'The new law is of the form $\psi = 0$, where ψ is a function of a quantity λ such that $\psi \rightarrow \varphi$ as $\lambda \rightarrow 0$ ' (λ may be some known parameter like v/c) (Zahar 1983a, 249)

2) The correspondence principle is a formal device to secure structural continuity.

3) Structural continuity is required if the new structure is to retain the old successful and well-confirmed structure.

$e(\vec{E} + \frac{\vec{v}}{c} \times \vec{H})$; ... Planck chose a moving inertial frame in which the electron is instantaneously at rest; he applied the law $\vec{f}' - m\vec{a}' = 0$ to the immobile electron, thus obtaining $e\vec{E}' - m\vec{a}' = 0$... he finally applied an inverse Lorentz transformation which took him back to the stationary frame and yielded the equation

$$e(\vec{E} + \frac{\vec{v}}{c} \times \vec{H}) = \frac{d}{dt} \left(\frac{m\vec{v}}{\sqrt{1-v^2/c^2}} \right) \quad (4)$$

Since the left-hand side is the so-called Lorentz-force, Planck equated the force with the dynamical vector

$$\frac{d}{dt} \left(\frac{m\vec{v}}{\sqrt{1-v^2/c^2}} \right) \quad (5)$$

Thus he overthrew Newton's law of motion

$$\vec{f} = \frac{d}{dt} (m \vec{v}) \quad (6)$$

which had hitherto been regarded as the foundation stone of the whole of physics, by a proof involving the Correspondence Principle applied to that same law (my italics, Zahar 1983a, 247-248).

Zahar thinks of the correspondence principle as a 'rational heuristics' which guides scientific discovery. This heuristic rule can operate in a deductive way on the meta-level, given a rich enough set of other assumptions. Zahar claims that such a rule helps to present a reconstruction of a presumed logical deduction of the new theory out of the old. He assumes that Planck used equation 1 in order to derive equation 2. This goes as follows. On Zahar's account, Planck required that the new theory ψ ought to retrieve Newton's law of motion at a certain limit. Then he was able, using this heuristic rule and using other premises like the transformation rules, to derive ψ logically. So, according to Zahar the structure of Planck's derivation is: if the old theory is O, the correspondence principle will guide us to accept that any new theory N ought to yield O at

parameters, by tending to zero, restrict T to the domain D (Zahar 1983b, 163).

Zahar claims that by using the correspondence principle the new theory's mathematical form can be seen as derived from the old theory. He acknowledges the fact that the correspondence principle was applied in physics long before Bohr introduced it in quantum mechanics. It is helpful to quote one of Zahar's examples in full. He says:

As an important illustration of the correspondence principle let us examine Planck's *modification* of Newton's second law of motion. Planck used the equation:

$$\vec{f} = \frac{d}{dt}(m \vec{v}) \quad (1)$$

in order to derive

$$\vec{f} = \frac{d}{dt} \left(\frac{m \vec{v}}{\sqrt{1-v^2/c^2}} \right) \quad (2)$$

which is in general incompatible with classical dynamics. Planck proceeded as follows: taking stock of Einstein's approach, he demanded that Newton's second law

$$\vec{f} - m \vec{a} = \vec{f} - \frac{d}{dt}(m \vec{v}) = 0 \quad (3)$$

be replaced by a Lorentz-covariant equation $\psi = 0$. Planck knew that the Lorentz transformation tends to the Galilean one when $v/c \rightarrow 0$. He thus required that $\psi \rightarrow (f - m a)$ when $v/c \rightarrow 0$. It follows by continuity that $\psi_0 = (f - m a)$, where ψ_0 denotes the value of ψ for $v = 0$. He had then to find a particular case where both some force and its transformation law are known independently of the motion caused by the force. Lorentz, Einstein and Poincaré had already determined the transformation rules for the electromagnetic field and, and long before that, Lorentz had found the force acting on an electron to be equal to

certain limit. And due to the importance of the mathematical structure, from structural realism point-of-view, the type of correspondence needs to be formal. So, how does structural realism state the Correspondence Principle?

5:1 Zahar and the correspondence principle as a meta-statement

Zahar asserts that until recently there was a sharp distinction in the philosophy of science between the 'context of discovery' and the 'context of justification', where only the second lies in the domain of methodology, whose proper task is to evaluate theories supposed to be laid on the table, i.e. supposed to have already been constructed. (Zahar1983a, 243).

He argues that this distinction does not hold any more and it is possible to speak about the context of discovery on a methodological level. His idea is both to underline the continuity between science and common sense knowledge and to remove some of the mystery surrounding the notion of heuristics by showing that, at any rate in some programmes, they operate purely deductively (at the metalevel) (Zahar 1983a, 245).

Accordingly, he wants to develop a general method of constructing theories by examining the methods actually used in constructing them. In doing so, Zahar is trying to answer two questions: "is there in physical science such a thing as rational heuristics, and if so, how does it operate?" He replies by confirming that there are "rational heuristics", which include "The Correspondence Principle".

Zahar has a very restricted account of the correspondence principle: he thinks that it works from the old theory to the new one. He says: "yet in all that [ways of correspondence], we remain strictly within the boundaries of deductive logic" (Zahar 1983a, 247). He interprets Poincaré's position on the correspondence principle as saying

if an old hypothesis H turns out to have been systematically 'convenient' throughout some domain D , it is improbable that this should be due to pure chance; it can be assumed that H reveals true relations which ought to reappear perhaps in a slightly modified form, within a new theory T . In other words T must tend to H whenever certain

relations and the story provide the bases in which a mathematical form is suggested as a part of a representative model of the phenomena under study. I think that there are two distinct types of theoretical forms in physics. The main difference between them is in the way they are built. One depends on a top-down approach and the other on a bottom-up approach. Both types of theoretical forms require some sort of a story to link the mathematical equation with the properties of the phenomena. The difference between these two types of story is that one depends entirely on elements drawn from the set of experimental activities, while the other depends on the theoretical coherency with the theoretical frame. In the high-level theoretical representations the story would depend on other theoretical models that are, mostly, questionable⁹. Structural realism suggests that in a new theory the terms of the mathematical equation be reinterpreted. This means that the underlying approach toward the theoretical forms is that of a top-down approach.

5. Structural realism and the correspondence principle

We need one final ingredient to understand structural realism: the use of the correspondence principle. In certain cases, the new theory presents a structure which does not resemble the old, well-supported structure. Take Einstein's theory for example. It presents a "totally" new structure that differs from Newton's theory. In such cases, in order for structural realism to claim that there is a justified mathematical connection between the mathematical structure of the new theory and that of the old, it needs a type of correspondence between the two theories. As Zahar says, the relation between new theories and old ones is described by the *Correspondence Principle*, along with secondary requirements like Lorentz-covariance, derivability from a principle of least action or variation principle and the possibility of a Hamiltonian formulation of the laws to be constructed (Zahar 1994a, 4). This position is essential for structural realists. Mathematics is a deductive science, and, they argue, if there is to be a mathematical continuity between the mature old and highly confirmed theory and a new one, then the mathematical structure of the new theory should yield the 'old' one at a

about the possible mathematical structures of our physical laws, we may be able to devise fruitful heuristic strategies (Zahar 1994a, 28).

Such a belief in the mathematical structure as revealing the inaccessible structure of the universe is justified by structural realism's account of scientific discovery. Zahar stresses:

Our knowledge of the external world is thus coextensive with that of the syntax or of mathematical structure of empirically successful theories. I.e. the syntax of the unified theories, which predict novel facts or establish unsuspected connections between disparate data, must be taken to reflect the *ontological order of things* (my Italics. Zahar 1994a, 13).

Thus the mathematical structures, as the structural realist will claim, are the best structures we have that can *reflect* the structure of an *ontological order of things of an otherwise inaccessible universe*. Thus structural realism claims that a realistic interpretation of the mathematical equations can serve the development of science.

One should not fail to note that experiments constrain the interpretation of the mathematical equations, that it is the phenomena that give the experimental data, and that the mathematical representation of these experimental data is provided, most of the time, after the data. So, the relations between the elements and properties of the phenomena are provided by experimentation. Therefore, what physicists' face is not a case of having a vague mathematical equation presented to them by God and all they need is to interpret its symbols. What physicists' face is a set of relations provided by what they can apply of their knowledge to test the phenomenon.

Let me give an example. In deriving the laws of uniformly accelerated motion, we prepare a set of experiments to discover the relations between distance and time, acceleration and time, and so on. From these experiments we obtain a large amount of experimental data that can provide reasonable plots from which we can infer mathematical forms. The set of

4. Mathematics and scientific discoveries

In this section I want to explore more aspects of structural realism's view on structure and its importance for scientific discovery. For structural realism the structure is the essential part of any scientific theory which would be preserved through theory change. A realistic interpretation of the mathematical terms would help, according to structural realism, in presenting a coherent, and physically meaningful structure.

So, how could a realistic interpretation of the mathematical equations serve science from the point of view of structural realism? Zahar answers this question in two ways.

First, by interpreting the mathematical terms realistically they can become physically meaningful, hence testable, at least in principle. The theory remains syntactically unchanged, but its observational content, i.e. its content with 'observable' reality, is extended (Zahar 1980, 8).

Second, it leads to new discoveries. Zahar claims that a realistic interpretation of the theory (mathematical equations) would lead to the discovery of new relations between elements of nature, relations not yet known. Zahar states that if a hypothesis H in a previous theory needs to be modified because it is in disagreement with a well-confirmed set of laws, a hypothesis $H^*(t)$ would be suggested as a substitution of H . Now t can be given an interpretation that subsumes it under a certain category obeying certain laws. Suppose $H^*(t)$ violates these laws. Then $H^*(t)$ should be modified yet again. A real breakthrough is achieved when $H^*(t)$ is modified into $H'(t)$ which conforms to the laws in question (Zahar 1980, 8).

Zahar claims that the set of procedures that is taken in modifying H into $H'(t)$ would seem purely deductive (on a metalevel).

Zahar concludes from the claim about the role of interpreting the mathematical equation realistically in new discoveries, a more general one, which goes from the mathematical structure of a given physical theory to the possible mathematical structures. He says:

The mathematical form of a successful theory models and hence reveals the structure of a universe which remains largely inaccessible to our senses. Therefore, by speculating

discontinuity of what these terms mean, as well as a discontinuity at the structural level.

Structural realism answers these objections mainly by two 'steps':

1) The history of science shows that mature scientific theories with a high empirical support often have a structure that can survive scientific revolutions. So, yes, some of the scientific theories cannot be true or even approximately true unless we want to stretch the meaning of approximately true 'beyond the breaking point' (Worrall 1989, 107); but mature theories often have mathematical structure which can 'mirror reality'. Everything else in the scientific theory is likely to be false, and if some of the content of a theory survived through theory change, then that is a bonus. Through theory change there is continuity on the structural level and not necessarily on the content level.

2) In the case of structural change, the structure of the new scientific theory should yield that of the old theory at a certain limit. The correspondence principle is the key device that ensures scientific continuity and realism.

By using such an argument, structural realism secures the no-miracle argument by claiming that it is no miracle that scientific theories work because the structures of these theories represent true relations in nature, or at least approximately do so. Nevertheless, the argument from scientific revolutions still holds, because sometimes, as structural realism would argue, to say that a theory (with its structure and content) is (even) an approximately true theory cannot hold except by taking the concept of approximately true beyond its breaking point.

So, according to structural realism, the argument from scientific revolutions is right on one part of theories, but wrong on the other. This argument is right if the content of a theory is accepted to be as the representative part of that theory. But it is not right if the realist take only the structure to be the representative part of the theory.

reason to believe that we are describing correctly, is its structure. As Poincaré puts it:

These are merely names of the images we substituted between these real objects which Nature will hide from us for ever from our eyes. The true relations between these real objects are the only reality we can attain. (quoted in Worrall 1989, 118)

These relations are given by the mathematical structure even if we do not know what these entities are. They claim that we can change our understanding of these entities when a change of evidence occurs, while the mathematical structure that relates these entities will not change. But, the structure is not the only thing that will survive scientific revolutions; and not all structures will be retained.

3. Structural realism and the pessimistic meta-induction

Structural realism tries to overcome the difficulties suggested by the fact that even the highly successful theories, like Newton's, had turned out to be false due to new discoveries. As I mentioned earlier, the debate about realism was overshadowed by two main arguments: the no-miracle argument and the pessimistic meta-induction. The pessimistic meta-induction argument against realism has two parts:

- 1) The empirical evidence supporting a theory does not give enough warrant that the theory is true or even approximately true. The history of science shows that many theories that had good empirical support have proved to be false. Current scientific theories are not in a better status than their ancestors are and it is highly probable that they too will turn out to be false. Hence, there are no grounds to believe that our current successful scientific theories do represent the world.
- 2) Even if some of the new scientific theories are using the same terminology as the old theories, there is a

theory, then this is a very good reason (in structural realism's term), to be optimistic in suggesting that this mathematical structure reflects the underlying structure of the universe.

Structural realism ignores all the elements that constitute the theory except the mathematical equations. The rest of the theory elements, according to Worrall, would be on what he calls the 'phenomenal level'. But any theoretical model (or even a phenomenological model for that matter) consists of: the mathematical equations, a description of the phenomenon under study including its environmental set-up, and a story that usually connects the symbols of the mathematical structure with the real entities of the world.

In Fresnel's case we do not have a fundamental theory like that of Newton's or Einstein's which is associated with different types of phenomena; we have a theoretical representation related to the reflection and refraction of light. Fresnel's 'theory' represents a kind of theoretical model. It gives a story telling us that light propagates through an ether medium. It associates certain properties of the phenomena with the symbols in the mathematical equation, such as associating the properties of the vibration of light with the refraction (T) and reflection (R) phenomena. It is also important to mention that the only measurements that take place are the angles of refraction and reflection⁸. So, from Fresnel's perspective the ontology in which the phenomenon occurs is the ether medium. The new theory associates the phenomenon with a different picture that would prove that the previous understanding of the phenomenon is false. Therefore, it needs to present another story.

I think structural realism would face a problem here. The new theory has a different understanding of the phenomenal set-up than the old one, in the sense that it assigns to it a different ontology. It claims that 'light is an electromagnetic wave that propagates in an electromagnetic field' rather than 'light is a wave that propagates in an ether medium'. Now, if a person wants to accept that theories represent nature then they should not rule out the importance of the ontological bases in both theories: ether versus fields -- there exists one nature and either it is a nature with fields or a nature with ether. Structural realists claim that the only aspect of reality we have good

$$R_{\perp} = \frac{\sin(\theta_2 - \theta_1)}{\sin(\theta_2 + \theta_1)}$$

$$T_{\perp} = \frac{2 \sin \theta_2 \cos \theta_1}{\sin(\theta_2 + \theta_1)}$$

Where θ_2 is the angel of reflection or refraction and θ_1 is the angle of the incidence⁶.

This theory was 'falsified' by Maxwell's theory of optics. The new theory assumes that the medium is the field rather than the ether⁷. Worrall claims that the mathematical equations (structure) of Fresnel's theory can be derived from Maxwell's theory. The important point for Worrall is that the structure of Fresnel's theory is preserved in the new theory. Hence, Fresnel's mathematical equations are still an accurate basis for calculation. This success in preserving the structure leads Worrall to conclude:

Thus if we restrict ourselves to the level of mathematical equations - not notice the phenomenal level - there is in fact complete continuity between Fresnel's and Maxwell's theories (Worrall 1989, 119).

In this example Worrall accepts that even if Fresnel's theory is built on the false assumption that there exists an ether medium, its mathematical structure is 'right'. Now under the new theory – Maxwell's - the same structure continues to capture the phenomenon. The new theory needs only, (due to the fact that the content of Fresnel's theory was found to be wrong,) to reinterpret the symbols of the structure in a different way; i.e. to suggest a new content. Fresnel's theory asserts that the vibrations, which are responsible for the way in which the theory represents the coefficients, are vibrations in the ether medium. Maxwell's theory replaced this identification of the vibration (with the ether medium) with another identification related to the electromagnetic field. Worrall claims that if we "do not notice the phenomenal level" we can see that the mathematical form of Maxwell's theory resembles that of Fresnel's. So, Worrall thinks the mathematical structure was capable of surviving through scientific revolutions while the content of Fresnel's theory was replaced with another content. The main idea here is that if the old mathematical structure continues to yield correct results, and if the new theory retains the mathematical equations of the old

The predictive power, as structural realism claims, is contained in the ability of the mathematical equations to give certain results whenever input numbers are provided; whether these numbers are interpreted as 'cats' or as 'lions' is another matter. This is what leads Worrall to argue that the structure is what holds a real representation of nature. He thinks that the content of the theory can be changed with scientific revolutions, i.e. that the interpretation of the variables as cats or lions might change with theory-change while the mathematical structure ought to be preserved. Hence, after describing the realists' claims, such as those of Putnam and Boyd, about theories in science and how new theories should resemble the old ones, Worrall says that the realist's intuitions are better captured in a rather different position which might be called structural or syntactic realism (Worrall 1989, 112).

2:1 Fresnel's theory

As I mentioned, 'structure' - in structural realism - refers to the mathematical structure of a theory. The idea is that the highly confirmed theories of mature science, those that have the power to predict and unify, have a mathematical structure that is capable of surviving scientific revolutions.

To illustrate his position, Worrall gives an example from optics: Fresnel's theory. Fresnel's theory of diffraction states that light consists of vibrations that propagate through a mechanical medium (ether). It states that any unpolarised light could be analysed into two components: vertical and horizontal. And it gives the reflection and transmission (refraction) coefficients of the light polarised in the plane of incidence to be:

$$R_{||} = \frac{\tan(\theta_2 - \theta_1)}{\tan(\theta_2 + \theta_1)}$$

$$T_{||} = \frac{4 \sin \theta_2 \cos \theta_1}{\sin 2\theta_2 + \sin 2\theta_1}$$

While the coefficients of the light polarised perpendicular to the plane of incidence are

Zahar suggests a rank of realism. He begins with metaphysical realism⁴ and methodological realism⁵, which do not bear centrally on my concerns here. Structural realism, according to Zahar, is a kind of scientific realism that adds a further thesis that successful theories, i.e. those unified systems which explain the data without ad hoc assumptions, are approximately true. That is: such systems reflect, in one way or another, the order of things as they are in themselves. Successful hypotheses model and in some sense 'correspond' to real structure of the world (Zahar 1994a, 20).

Structural realism differs from other kinds of scientific realism in accepting that the only part in the theory that generally should be interpreted realistically is the mathematical structure which is said to convey the real structure of nature, or at least to approximate that structure. Hence, structure gets preserved while content changes. That gives structural realism the ability to claim that a theory, despite being a false theory, has the power *to predict*: it is the mathematical structure that gives this power to the theory. But what does it mean to say that the mathematical structure has the power to predict? Consider, for example, a mathematical structure of a certain phenomenon given by a function of the fourth order ($F(x) = Ax^4 + \dots + Dx + E$). This function has two positive peaks. Now, if the experimental data give us information about the first peak, but do not provide any data about the second peak, then the mathematical structure provides the power to predict that there would be another peak. To illustrate this point, I will take Worrall's example, which I will discuss below.

In Fresnel's theory, the mathematical equations predict that light incident on a plane surface from a direction away from the normal will be reflected according to the light's state of polarisation. It interprets the light to be mechanical vibrations propagating in an ether medium. In Maxwell's new interpretation of light propagation, he accepts that light will be reflected according to its state of polarisation, but he states that light is an electromagnetic wave propagating in an electromagnetic field. In both cases the phenomenon of the light (reflection or refraction) is dependent on its state of polarisation. And the same mathematical equations were used. Here structural realism will claim that such an example shows that while the mathematical structure continued to hold, the content changed.

Worrall states that there are *no essentially new arguments* in the current realism/anti-realism debate. For him, Poincaré and Duhem put forward the two chief arguments in that debate. Worrall puts the no-miracle argument as follows:

It is impossible for highly empirically successful theories (i.e. theories that are explanatory and predictive), to be true without what the theory says about the fundamental structure of the universe being correct or 'essentially' or 'basically' correct. (Worrall 1989, 101)

Zahar takes a more elaborate position on the matter. He puts the argument as follows:

It is highly unlikely that organically compact hypotheses should either explain the facts in a systematic and non ad hoc way or should establish hitherto unsuspected connection between these facts, without simultaneously being at least approximately true; i.e. without reflecting, in a way more or less approximate, real connections between individuals. This is because the various components of a unified system are so closely knit together that a considerable departure of any one of them from the truth would have repercussions throughout the system, hence lead to a refutation somewhere in its empirical domain (Zahar 1994a, 1).

This way of putting the argument concentrates on the structural form of the theory and its hypotheses, and the fact that this structure is "closely knit" in a unified system.

Due to his belief that these are the two chief arguments, Worrall claims that only a position that can have both arguments on its side can be satisfactory. He thinks that structural realism is such position, i.e. a position that both [underwrites] the 'no miracles' argument and [accepts] an accurate account of the extent of theory change in science (Worrall 1989, 117).

So, what is structural realism, and how it can have both arguments on its side?

2. Structural realism

The attacks against realism deploy a well-defended argument. That is the pessimistic meta-induction. John Worrall puts it as follow:

Revolutionary changes have occurred in accepted scientific theories, changes in which the old theory could be said to “approximate” the new only by stretching the admittedly vague and therefore elastic notion of ‘approximation’ beyond breaking point (Worrall 1989, 107).

So, in an attempt to overcome the difficulties facing realism, John Worrall and Elie Zahar suggest that realists should focus on the form or structure of theories rather than on content. They trace this position to Poincaré, Zahar also traces this view to Duhem. The core idea, as Worrall puts it, is to have the best of both worlds: realism and instrumentalism. There are two main arguments in the realism/anti-realism debate, or so -- at least -- Worrall claims. The chief argument for realism, as it is accepted by most if not all realists, is the no-miracle argument. The one against realism is the argument from scientific revolutions, which gives a pessimistic interpretation of theory change: if we look at the history of science we would conclude that even the most well supported theories turn out to be wrong.

Structural realism suggests that if we consider only the highly supported mathematical structure of the old theories, then it is possible to present a good argument that would hold the evidence from scientific revolutions to the side of realism. This argument runs as follows. If a given, and highly supported mathematical form that accounts for a set of phenomena $\{P_i\}$ is preserved through theory change, either as it is or via the correspondence principle, then it is highly probable that it represents, or at least approximately represents, the true underlying structure of nature.

Hence, this neglected position of Poincaré's, can offer the only hopeful way to have the best of both worlds: to give the argument from scientific revolution its full weight and yet still adopt some sort of realist attitude toward presently accepted theories. (Worrall 1989, 99).

arguments from realism and from scientific revolutions to its side. It suggests that the type of division that realism ought to make within theories is that of dividing the theory into structure and content, where it accepts that the structure (by which they mean the mathematical structure) represents nature while the content can be filled indifferently and changed (sections 2).

In sections 4 and 5 I will show that the kernel of the structural realism programme is the correspondence principle. Structural realism depends on an important heuristic device in order to secure an 'optimistic' interpretation of scientific revolutions. This heuristic device is the correspondence principle. Although structural realism accepts that there are different kinds of correspondence between old theories and new ones, I believe that only one special kind of formal correspondence can best express their concept of structural continuity (section 6). I put forward two theses:

1) If we take the cases where structural realism claims that structural continuity is preserved via the type of correspondence its authors describe, we will find that some of these cases are not in agreement with the claims of structural realism. I illustrate this point by means of an example from quantum mechanics in section 6.

2) I will also show that structural realism tailors its definition of the formal correspondence principle to suit the needs of structural continuity. The types of "formal" correspondence that are accepted in physics would not support their claims. As a result, the structural realist definition of the correspondence principle makes too much and too little of correspondence. Too much because in order to secure what it sees as a defensible kind of realism, it demands a very restricted type of correspondence which often does not obtain. And too little because it downplays the importance of other kinds of correspondence that have been centrally employed in science (see section 7).

that the realists' explanation of the successes of science does not hold. He argues that the success of theories cannot offer grounds to accept that these theories are true (or even approximately true). He presents a list of theories that have been successful and yet are now acknowledged to be false. Hence, he concludes, depending on our previous experience with scientific revolutions the only reasonable induction would be that it is highly probable that our current successful theories will turn out to be false. Van Fraassen claims that despite the success of theories at accounting for phenomena (their empirical adequacy), there could never be any grounds for believing any claims beyond those about what is observable.

In reply to these attacks many realists have suggested that the way forward is not in accepting the theories as a whole as correct representations of nature, nor is it in rejecting them as a whole, but rather in adopting a kind of division between different parts of the theory. That is to say that some parts might be accepted as correct representations of nature while the rest is not. In Philip Kitcher's case, he differentiates between two different posits: "presuppositional Posits" vs. "working posits". The former are the non-referring terms in a theory which "have to exist if the instances of the schemata are to be true" (Kitcher 1993,149), while the latter are the referring terms which feature in a successful explanatory schemata. These kinds of dichotomy divide the theoretical forms vertically, cutting through low-level as well as high-level theoretical forms³. I claim that such vertical divisions do not solve the problems realists' face. In my PhD thesis I suggest an alternative division, not in terms of accepting theories as real representations of nature, but by claiming that there are two kinds of theoretical forms in physics. One takes a top-down approach toward accommodating experiments; the other is phenomenological and takes a bottom-up approach. I claim that the theoretical outcomes that result on the phenomenal level, which I call "phenomenological models", often hold true representations of nature, while the high-level theoretical forms, which I label "theoretical models", seldom are true representations of nature. This division is horizontal: it divides between low-level and high-level theoretical forms.

I will concentrate here on the structural realist position. Structural realism aims to present a plausible position that would hold the two

1. Introduction

Recent attacks on realism have succeeded in presenting a serious challenge to it. This challenge eventually affected the beliefs of even a deep believer in realism like Hilary Putnam (1990), who changed his position under the influence of such critiques. Hitherto, the core point in the realist position was that theories are true representations of nature, or, approximately so. The strongest argument for realism is that suggested by Poincaré and re-affirmed in Putnam's early work: the no-miracle argument. As Putnam puts it: "the positive argument for realism is that it is the only philosophy that does not make the success of science a miracle" (Putnam 1975, 73).

Realists do not accept that all theories are true (or approximately true) representations of nature, just the successful ones are. However, realists do not agree on the criterion of what to accept as a true or successful or approximately true theory. In his *Smoke and Mirrors*, James Robert Brown presents one definition of successful theories:

...By calling these theories successful I chiefly mean that:
1) they are able to organise and unify a great variety of known phenomena; 2) this ability to systematize the empirical data is more extensive now than it was for previous theories; and 3) a statistically significant number of novel predictions pan out, i.e. our theories get more predictions right than mere guessing would allow (Brown 1994, 4).

Contrary to Putnam, Brown does not accept that the critiques of realism are good. He is a Platonist realist who believes that our theories reveal the true properties of nature.

The major recent attacks on realism come from pessimistic meta-induction on the one hand and new versions of empiricist arguments on the other. These positions are associated with Larry Laudan¹ (the former) and Bas van Fraassen² (the latter) -- van Fraassen defines his position as "constructive empiricism". Laudan relies on the history of science to claim

Structural Realism and the Correspondence Principle

Towfic Shomar

The Kernel of structural realism is their position on the correspondence principle, without which their idea of structural continuity between the old and new theories would collapse. In this paper I want to prove that their position on correspondence does not fit physics and in the limited case where it applies it cannot help to support their overall view on structural continuity. Hence the corner stone of their position is been removed.

- 1 Introduction
- 2 Structural realism
 - 2:1 Fresnel's theory
- 3 Structural realism and the pessimistic meta-induction
- 4 Mathematics and scientific discoveries
- 5 Structural realism and the correspondence principle
 - 5:1 Zahar and the Correspondence Principle as a Meta-statement
- 6 Formal correspondence
 - 6:1 The old correspondence principle
 - 6:2 Configuration correspondence principle
 - 6:3 The frequency correspondence principle
 - 6:4 Form correspondence principle
- 7 Superconductivity and the form correspondence

